الغزالي بين الصحو والعرفان

أحمد علي زهرة




الغزالي بين الصحو والعرفان
أحمد علي زهرة

ومع العلم أن هناك من جعله حجة الإسلام وناصر السنة ومحيي الشريعة إلاّ أن فريقاً آخر وضعه بين الزنادقة والملحدين.

ومن يقف على عتبة الغزالي يجد نفسه أمام مزيج من النقائض في ظاهرة يرضي عامة المسلمين وأهل الجماعة وفي باطنه أسرار لو فهمها العامة لرجموه بالكفر، لأنه أخذ بصيغة المدرسة الغطائية اليونانية التي كان تبني فكرها على مبدأ التناقض وعلى أن الحقيقة متغيرة باستمرار وعلى الباحث أن يتوقعها في أي زمان وفي أي مكان.

والباحث أحمد زهرة في دراسته هذه، يتحدث عن الوجه الآخر للغزالي والذي لم يتطرق له أحد رغم كل الكتابات وهي فكرة التقديس، ففي الوقت الذي تحط العامة من قدسية المقدس، فإن العامة أنفسهم تفرض قدسية شخص ما لمجرد شعورها بقربه أو بحديثه من القداسة، والقداسة هي من صنع إلهي لا يستطيع الإنسان إضافتها على نفسه، كما أن المؤلف يجيب على الكثير من الأسئلة حول الغزالي ومنها – هل كان الغزالي صادقاً في هجومه العنيف على الفلاسفة والباطنية – وما أثر الفلسفة التي قدمها على الشريعة والحياة.

إنها الصحوة بعد عهد من الشك، حسب زعم الغزالي بعد رد ابن رشد عليه واتخاذه العرفان الصوفي وسيلة من وسائل كشف الحقيقة لأن الإلهام الإلهي والبرهان العقلي قد يتفقان ليكونا حقيقة واحدة وبالتالي:

فالغزالي: يستحق التقدير لأنه قادم من الشريعة والفلسفة والباطنية والأدب العربي وهو أسلوبه في الكتابة والأدب.

الناشر





الغزالي

بين الصحوة والعرفان

اسم الكتاب: الغزالي بين الصحوة والعرفان

اسم الكاتب: أحمد علي زهرة

١٠٠٠/ ٢٠٠٦



للدراسات والنشر والتوزيع

سورية ـ دمشق ـ ص ب ٧٩١٧

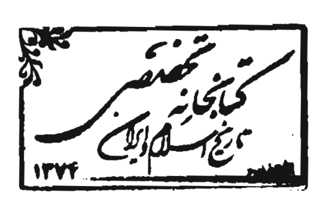
تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣+

ninawa@scs-net.orgE-mail:

العمليّات الفنية التنضيد والإخراج والطباعة

دار نينوى – دمشق

أحمد علي زهرة



الغزالي

بين الصحوة والعرفان



إهداء

إلى روح والديّ
مصدر إلهامي وحبي الإلهي
دافع شوقي للعطاء والعمل
لهما كل حبي واحترامي

أحمد زهرة



مقدمة

كنت متردداً في الكتابة عن الغزالي لأسباب كثيرة لم أجد لنفسي مبرراً لها فكانت تنازعني في الحكم على شخصية الغزالي الذي تنازع فيه فريقان: فريق جعله حجة الإسلام وناصر السنة ومحيي الشريعة وفريق يضعه بين الزنادقة والملحدين. ولم أكن متفقاً مع أي من الفريقين في حكمهما لما في الحكم الأول من قسوة على الإسلام ومن ليونة على الغزالي نفسه. ولما في الحكم الثاني من قسوة أيضاً على الغزالي الذي كان هو نفسه قاسياً في أحكامه على خصومه وعلى أنصار مذهبه أيضاً. وربما رآه البعض قد تنكر لمعتقداته ولبس لباساً آخر لا يليق به. وعندما أراد العودة وجد الطريق وعراً وعسيراً ساهم هو بوعورته وكأنه قائل لنفسه أن لا عود إلى بدء، ولكن ليس بمقدور أي إنسان مهما وصل من المعرفة والعلم والتقاوة أن يقدر بشكل دقيق طريق المستقبل، فالمستقبل في برزخ واسع يخيم عليه الظلام من كل جانب وإذا كان هناك أمل فيه فالإنسان العارف الورع ربما يكون نقطة ضوء صغيرة فيه، قد يستنير بنفسه وقد ينير الآخرين.

فمن يقف على عتبة الغزالي ليطلع عليه إطلاعاً واعياً مستنيراً يجد نفسه أمام مزيج كبير من النقائض، في ظاهره ما يرضي عامة المسلمين وأهل الجماعة وفي باطنه أسرار لو فهمها العامة لرجموه بالكفر. وهو يقول عن نفسه ذلك. ويطلب من قارئه أو سامعه أن يفهمه كما يريد القارئ أن يفهمه وعليه أن لا يدقق كثيراً، لأنه إذا عمل القارئ في التدقيق فإنه سيفهم الغزالي فهماً كظاهره، لما أرضى أحداً ولأثار كل الناس من حوله. فهو في اتخاذه هذه الصيغة المعرفية التي تذكرنا بالمدرسة السفسطائية اليونانية التي كانت تبني

فكرها كله على مبدأ التناقض وعلى أن الحقيقة متغيرة باستمرار وأن على الباحث عنها أن يتوقعها في أي زمان وفي أي مكان، وأن لا يصيبه اليأس في الحصول عليها فهي في متناول يده دائماً ولا تغيب عنه، وعليه أن يدرك أنها تأخذ أشكالاً متعددة فأي شكل منها هي ذاتها وأي لون فيها يعبر عنها.

ونحن في دراستنا المتواضعة هذه لا نريد أن نوضح شكل الغزالي العام الذي فهمه أكثر الناس لأننا لا يمكن أن نضيف إليه عنصراً جديداً على ما قيل فيه وإننا سنكرر كما فعل الكثيرون الأقوال نفسها وسيكون شأننا كشعراء المديح نقول في الشخص ما ليس فيه. لهذا فإننا سنتحدث عن الوجه الآخر للغزالي الذي ربما لم يتحدث عنه أحدٌ وأن البعض أشار له إشارات بسيطة خشية نقمة العامة لما أحاطت الغزالي بهالة من القدسية لم يحظ بها غيره. فبالوقت الذي تحط العامة من قدسية المقدس وتدقق أن فكرة التقديس هي من صنع إلهي لا يستطيع الإنسان إضافتها على نفسه، فإن العامة أنفسهم تفرض قدسية شخص ما لمجرد شعورها بقربه أو بحديثه من القداسة.

وحقيقة الأمر أن مسألة القداسة إذا اعتبرناها مسألة إلهية فإن الله وحده ورسله وكتبه وبيوته وحدها المقدسة، أما عداها فهي افتراضات إنسانية وتخرصات لا تنطبق على الواقع القدساني والوجه الآخر للغزالي الذي سنتحدث عنه بإسهاب هو الذي فهمه من اتهمه بالكفر. وسلسلة التكفير طويلة ليس لها من قاعدة شرعية ثابتة تتغير بحسب الظروف التي تمليها على من يحكم عليها، والغزالي نفسه كفر الكثيرين، منهم أفراد، ومنهم جماعات. فلم يكن بمأمن من التكفير فناله من الآخرين ما نالوه منه. فمسألة التكفير وإن اختلفت فيها الناس فإن الشرع لم يبح لأحد من المسلمين الناطقين بالشهادة تكفير غيره. وقد اختلف المكفرون كثيراً على قواعد التكفير التي انتقلت من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، وكانت السياسة السلطوية العامل البارز فيها، فالخليفة أو الوالي أو السلطان الذي كان يحكم باسم الشريعة

كان يطلب أحياناً من بعض الفقهاء تكفير خصومه بإصدار فتاوى القصد منها تصفية الخصوم السياسيين تحت شعار حماية الشريعة من الزنادقة والكفار وقد شهدت الساحة السياسية تصفيات كثيرة لرجال علم وفقه وأدب لم يخرجوا عن النهج الإسلامي الذي جاء به الرسول محمد (ص) بل اختلفوا مع رجال الحكم وهم أشد حرصاً على الإسلام والشريعة المحمدية في الوقت الذي كانت قصور الساسة تعج بالمنكرات التي كانت مجال نقدهم وسبب تحركهم فيما كان يعرف في الشريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه من مهام الحاكم الأساسية في حماية الشريعة والعمل بأحكامها والسبب في ثورتهم أن الحاكم تخلى عنها جوهرياً وظل متمسكاً بها شكلياً.

لم يكن الدكتور زكي مبارك وحده في هذا الرأي فهو دارس قرأ الغزالي من خلال ما كتب عنه ناقدوه الأقدمون الذين دافعوا عن ما كانوا يعتقدونه مقدساً وكان يقع تحت سهام وصواعق الغزالي التي شنها عليهم فعليّ بن الوليد الداعي اليمني من دعاة الدولة الفاطمية دافع عن الباطنية وردّ عليه، ولنعد إلى الغزالي وناقديه. ويتبادر إلى ذهننا سؤال قد يكون سبب حيرتنا وحيرة الكثيرين ممن درسوا الغزالي: هل كان الغزالي صادقاً في هجومه العنيف، على الفلاسفة والباطنية؟ أم أن الغزالي كان يستخدم التَّقيَّة المعروفة عند فرق الشيعة حماية لنفسه من بطش السلطان فالغزالي في النصف الأول من حياته، غير الغزالي في نصفها الثاني. ففي نصف حياته الثاني كان فيلسوفاً، تحدث عن الفلسفة وعلومها وأثر هذه العلوم على الشريعة. والغزالي كان أيضاً باطنياً دخل الباطنية من نافذة التصوف بعد أن خرج منها من الباب. فعودته إلى الفلسفة وعودته وإلى الباطنية كيف نفسرها؟ وكيف نصدق أن الغزالي هاجم الفلسفة الباطنية عن قناعة وعقيدة ثابتة وبلسان واحد لم تغيره التقيه ولم تبدله القناعات السابقة؟ وليس علينا إلا أن نفتش في كتابات الغزالي نفسه فقد نجد أجوبة لسؤالنا أو لأسئلتنا هذه ولعل الدكتور زكي مبارك يشاركني هذا

الرأي فيقول: ""والذي يعنيني الآن هو إجمال دعوة الباطنية، لأن الغزالي شغل بهم وكتب الرد عليهم، وإن لم تصلنا كتبه في هذا الباب، وسترى حين نتكلم عن خطته في التأليف كيف اتهم بالميل إليهم، إذا شرح آراءهم عند نقدها بطريقة تقربها من متناول العقول[1]"".

لم يكن الدكتور زكي مبارك وحده في هذا الرأي، فهو دارسٌ قرأ الغزالي من خلال ما كتب عنه ناقدوه الأقدمون الذين دافعوا عن ما كانوا يعتبرونه مقدساً، وكان يقع تحت سهام وصواعق الغزالي التي شنها عليهم، فعلي بن الوليد الداعي اليمني من دعاة الدولة الفاطمية، وردّ اتهام الغزالي إلى مصدره ولم يترك الحجر التي أصابت الباطنية هامدة خانعة ففي كتابه ""حتفْ الباطل"" يرد رداً قاسياً على الغزالي بأقسى من الدرجة التي أرسلها الغزالي وهذا ابن رشد الفيلسوف العربي الأندلسي يرد من المغرب الأقصى على الغزالي ففي كتابه ""تهافت التهافت"" يدافع عن الفلسفة ويتهم الغزالي بتهافت أكثر من تهافت الفلاسفة. ومازالت المعارك الكلامية تسجل انتصارات وهزائم على المستوى الفكري، وكأن الغزالي الذي فتح المعركة لم يغلقها بعد وهو الذي أعلن انتهاء حربه على الباطنية وعلى الفلسفة وعلى كل أفكاره السابقة. إنها الصحوة بعد عهد من الشك دام عشرين سنة حسب زعم الغزالي نفسه، وتناول الشك كل شيء في حياته، ووجوده، ووجود العالم من حوله: وليس بعد الشك إلا اليقين. ولكن كيف حصل هذا اليقين، إن هذا اليقين حصل بنور او إلهام من الله. بحدس مباشر ظهرت للغزالي الحقيقة جلية واضحة. فالباطن حقيقة يبهرها نور العرفان الصوفي ويدركها مباشرة بدون عناء عقلي أو جهد ذهني.

وهكذا نرى أن الغزالي رجع عن أفكاره الأولى والتي كانت آراء صدامية جعلته بمواجهة الفكر الذي لم يستطع التنكر له باسم الشريعة لان الشريعة تستدعي الفكر لتدعيم حقيقتها البرهانية. فهو في تصوفه واتخاذه العرفان الصوفي وسيلة من وسائل كشف الحقيقة لم يجد بداً من استخدام الوسائل

البرهانية التي لا بد منها كي تكون قاعدة أساسية للإلهام، فالإلهام الإلهي والبرهان العقلي قد يتفقان معاً ليكونا حقيقة واحدة ثابتة لا تزحزحها الأحداث وهي تصر أمام المصاعب الكبيرة التي تحول دون بلوغ الحقيقة. وإن كان الغزالي لا يعترف الاعتراف الكامل بهذا، وطوقه بالطوق الصوفي الذي اعتبره اعترافاً وعودة وغفراناً لما قام به، ولا ندري إذا كان ناقدوه بالأمس واليوم يغفرون له ويقرون بتوبته المتواضعة. هذا ما لا نستطيع الحكم عليه لأنه مقرون بآراء الناس ومرتبط بمدى فهم كل منهم لصاحبنا الذي لا نريد أن نبخسه حقه، ففي كل الاعتبارات قدم الغزالي نسيجاً متنوعاً يستحق التقدير ويستحق أن يقال عنه أنه خدم الشريعة والفلسفة والباطنية والأدب العربي خدمة جلّى بما تعرض له وبما دافع عنه ونحن لا نشك مطلقاً بان الغزالي كان صادقاً فيما يؤدّيه، وأنه على دراية واعية بما يكتبه وما يتصرف به. وما علينا إلا أن نقف حداً وسطاً بين الفريقين الذين حكما على الغزالي بالإيمان أو عدمه. فلم يكن الغزالي غريباً عن الفكر الديني الفلسفي الإسلامي. وإنه كان قد تعرض له أو أعاد صياغته من جديد فهذا أيضاً أسلوب في الكتابة والأدب.

الباب الأول

الفصل الأول

حياته والأوضاع السياسية والاجتماعية في عصره

كانت الأحوال السياسية والاجتماعية في عصر الغزالي مضطربة اضطراباً شديداً فالغزالي الذي عاش بين (٤٥٠- و٥٠٥هـ) كان يشهد النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، ويعتبر هذا القرن الأول من العصر العباسي الثاني الذي يشكل منحدراً تاريخياً لأفول الدولة العباسية، ولسيطرة القادة العسكريين عليها فكانت دولة البويهين قد انتهت وبدأت سلطة السلاطين السلاجقة على الدولة العباسية، وبقيت سيطرة السلاجقة منذ عام (٤٤٧هـ- ١٠٥٥م) وهي سنة دخول السلاجقة بغداد وبداية حكم السلطان طغرل بك التركي وإعلانه سلطاناً وحتى سنة (٦٥٦هـ- ١٢٥٨م) وهي سنة سقوط بغداد أمام المغول بقيادة ""هولاكو"". فدمروا بغداد واسقطوا الخلافة العباسية[1].

لقد شهد الغزالي ثلاثة خلفاء عباسيين وهم: القائم (٤٢٢هـ- ٤١٧هـ)، والمقتدي (٤٦٧هـ- ٤٨٧هـ) [2] والمستظهر (٤٨٧هـ- ٥١٢هـ) وكان إلى جانب ذلك خلافتان إسلاميتان غرب الخلافة العباسية وهما الخلافة الفاطمية في مصر والخلافة الأموية في الأندلس، وكانت كل من بغداد والقاهرة وقرطبة تشهد نزاعات داخلية سياسية ومذهبية تهدد كل دولة منها، وإن كان وضع الخلافة العباسية هو الأسوأ حالاً لتعرضها إلى انقسامها إلى ثلاث دويلات صغيرة ولبقاء الخلافة صورة شكلية تدل على الشرعية، إلا أن تعرض الدولة الإسلامية لخطر خارجي هو الخطر الصليبي الذي بدأ يهدد كيان الدولة العباسية ويؤثر هذا التهديد على وضع كل من الدولة الفاطمية المجاورة لها والدولة الأموية التي كانت تجاور مصر. الخطر الصليبي الذي بدأ في التحرك

على مستوى الشعوب اللاتينية التي ما إن شعرت بفشل الحروب الصليبية حتى حولت التهديد نفسه إلى الدولة الأموية أو مجموعة الأمارات التي ورثها والتي انقسمت عنها، وشكلت دويلات صغيرة كما حصل ما يماثل ذلك في الدولة العباسية والفاطمية أيضاً.

لم تكن السلطة الفعلية في الدولة العباسية بيد الخلفاء وإنما كانت بيد السلاطين المسيطرين على الخلافة وكان يكفي أن يذكر اسم الخليفة وإلى جانب اسم السلطان في خطبة الجمعة، والعيد.

لقد عاصر الغزالي ستة من السلاطين السلاجقة وهم: (طغرل بك ٤٣٣هـ- ٤٥٥هـ) و(ألب أرسلان ٤٥٥هـ- ٤٦٥هـ) و(ملكشاه: ٤٦٥هـ- ٤٨٥) و(محمد ناصر الدين ٤٨٥هـ- ٤٨٧هـ) وبركيا روق ٤٨٧هـ- ٤٩٨هـ) و(محمد غياث الدين أبو شجاع ٤٩٨هـ- ٥١١هـ)[٣].

وكان السلاطين يحكمون حكماً فعلياً فيعينون الوزراء ويعزلون الخلفاء ويشرفون إشرافاً مباشراً على الحكم وكان أهم وزراء السلاجقة والذي كان الغزالي على علاقة مباشرة به هو أبو الحسن علي بن اسحاق المشهور بنظام الملك، الذي كان وزيراً لالب أرسلان وملكشاه على مدى ثلاثين عاماً (٤٥٥هـ- ٤٨٥هـ)[٤] وكان نظام الملك من مواطني طوس وهي المدينة التي ولد فيها الغزالي، وعاش فقيراً في مدينته طوس حتى استوزر وكان قد تعلم اللغة العربية وبرز في العلوم. عينه ألب أرسلان وزيراً له بعد أن أختبر قدراته وكذلك عينه ملكشاه ابن ألب أرسلان وزيراً حيث كان نظام الملك يشرف على تربيته.

ولكن نظام الملك قتل في ظروف غامضة، قيل إن الباطنية دسوا له صبياً طعنه بسكين قتله، وقيل إن ملكشاه دس له صبياً قتله، لأنه سئم طول حياته، واستكثر ما بيده من الاقطاعات، وما بأيدي أولاده وأحفاده من الكور، وقيل إن تركان خاتون زوجة السلطان ملكشاه المفضلة كانت تطمع في تولية ابنها الصغير محمود العهد بعد أبيه وكان نظام الملك يميل إلى تولية

ابن السلطان الأكبر بركيا روق وكان إذ ذاك في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمره[٥].

ومات السلطان ملكشاه بعد ذلك بخمسة وثلاثين يوماً وبموته في عام ٤٨٥هـ انتهى العصر السلجوقي الأول الذي كان يمثل العصر الذهبي للدولة السلجوقية وهو عصر نظام الملك ""إذ انحلت بعده ووقع السيف""[٦].

خلف فخر الملك بن نظام الملك أباه في الوزارة وكان الغزالي على صلة بهما وقد أوكل له أمر التدريس بالمدرسة النظامية التي أنشأها نظام الملك في بغداد. ولكن فخر الملك هذا قتل أيضاً على أيدي الباطنية.

في هذا الجو السياسي والاجتماعي المضطرب عاش الغزالي وربما انعكس هذا الاضطراب على تفكيره فظهر الاضطراب في مستوى تفكيره ولم يخلد الغزالي إلى السكينة والهدوء إلا بعد عودته إلى طوس وفيها سلك سلوكاً جديداً ينسجم مع الاستقرار المذهبي والنفسي الذي وصل إليه الغزالي في نهاية حياته.

ومن ناحية ثانية كان بطرس الناسك يقود حملة من الرعاع والصبيان باتجاه القدس[٧] تلبية للمرسوم الرسولي الذي أصدره البابا أوربان الثاني يدعو فيه الناس للسير إلى الديار المقدسة لاستخلاص قبر السيد المسيح.

وكان السلاطين السلاجقة كثيراً ما يتقاتلون بينهم طلباً للسلطة خاصة بعد مقتل نظام الملك وموت ملكشاه. يقول ابن خلدون عن حالة بغداد التي كانت حافلة بالعمران غدت في أواخر عهد الدولة العباسية ""مضطربة بالفتن، كثر فيها المفسدون والدعار، والعيارون... وربما حدثت الفتن بين أهل المذاهب من أجل السنة والشيعة من الخلافة والإمامة ومذاهبها، وبين الحنابلة والشافعية وغيرهم، ومن تصريح الحنابلة بالتشبيه والصفات ونسبهم إلى الإمام احمد وحاشاه منه، فيقع الجلد والتكبر، ثم يفضيّ ذلك إلى الفتنة بين العوام، وتكرر ذلك""[٨].

أما على الصعيد الفكري فقد كانت بغداد تعج بالجدل الكلامي وكان علم الكلام ناشطاً فكان بقايا المعتزلة يشغلون الساحة الفكرية بمبادئهم الخمسة التي قام عليها الاعتزال، وكان نشاط المذاهب الأخرى لا يقل أهمية عن المعتزلة فالأشاعرة والحنابلة والباطنية والظاهرية كانت بينهم مساجلات كلامية دائرة في أروقة المساجد وفي حلقات العلم التي كانت تشهد صراعاً مريراً انشغلت فيه المذاهب المتعددة التي برزت في معاركها الكلامية وفي نشاطها السياسي الذي كان يهدف إلى قلب النظام الخلافي الوراثي أو تغيير الطبيعة الوراثية التي كان الشيعة يرون أنها من حق أئمتهم. وكانت طوس تشهد هذا الصراع وكان فيها عنيفاً أحياناً فكان المجتمع في طوس يحمل كل هذه التناقضات التي ذكرناها ففي طوس قبر الإمام علي الرضا الإمام الثامن في قائمة الأئمة الأثني عشرية، وبجانبه كان قبر هارون الرشيد الخليفة العباسي الذي يعتبر جد الخليفة العباسي في عصر الغزالي. ولو قارنا مقارنة بسيطة بين موقع نظام الملك من طرف وبين نصير الدين الطوسي من طرف ثان مع فارق الزمن الذي عاشه كل منهما لوجدناهما على طرفي نقيض وكلاهما من طوس، ولكن نستدل من ذلك أن طوساً كانت تعج في تلك الفترة بالتناقضات التي نوهنا عنها.

وكان هناك نشاط آخر يتشكل بمعزل عن المذاهب والفرق حسب زعمهم وهو النشاط الصوفي الذي لجأ إليه الغزالي في نهاية حياته وختم حياته كصوفي يمثل ما كان يدعى اصطلاحاً ""التصوف السني"" وكانت بداية نشوء الفرق الصوفية وقد بدأ السلاجقة الأتراك بتشجيع هذا التيار معتبرين أنه الطريق الأسلم للوصول إلى الله أو القرب منه.

ويضاف إلى ذلك نشاط المدارس الفلسفية التي اعتمدت على الفكر اليوناني بعد عهد الترجمة وكانت مهمة هذه المدارس أو هذا التيار إذا أطلقنا عليه هذه التسمية التوفيق بين الحكمة والشريعة. وقد برز على رأس هذا التيار

الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا. وعلى ما يبدو أن الغزالي اطلع في أثناء طلبه للعلم على كل هذه التيارات المذهبية والفكرية والسياسية ولكنه من خلال اطلاعنا على ما كتبه عنها لم يكن في حياته الأولى قد حدد موقفه منها وإنما كان يكتب بلسان السلطة السياسية التي حددت له هذا الطريق.

- مولد الغزالي: ولد الغزالي بالطابران من مدينة طوس، وقيل في قرية من قرى طوس اسمها ""غزالة"" ومنها حصل على لقبه، أو من حرفة أبيه حيث كان غزالاً فسمي بالغزالي بتشديد الزاي. وكانت ولادته في عام ٤٥٠هـ (٩).

أما طوس فكتب عنها ياقوت في معجم البلدان ما يلي: "" قال بطليموس: طول طوس إحدى وثمانون درجة، وعرضها سبع وثلاثون، وهي من الإقليم الرابع؛ إن شئت صرفته لأن سكون وسطه قاوم إحدى العلتين واستقامته في الذي قبله: وهي مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ تشتمل على بلدتين يقال لاحداهما الطابران وللأخرى نوقان، ولهما أكثر من ألف قرية فتحت في أيام عثمان بن عفان، رضي الله عنه. وبها قبر علي بن موسى الرضا، وبها قبر هارون الرشيد، وقال مسعر بن المهلهل: وطوس أربع مدن: منها اثنتان كبيرتان واثنتان صغيرتان، وبها آثار أبنية إسلامية جليلة، وبها دار حميد بن قحطبة، ومساحتها ميل في مثله... "" (١٠) ويصف المدينة وحدائقها وقصورها ثم يقول: ""وقد خرج من طوس من أئمة أهل العلم والفقه ما لا يحصى، وحسبك بأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي وأبي الفتوح أخيه، وأما الغزالي أبو حامد فهو الإمام المشهور صاحب التصانيف التي ملأت الأرض طولاً وعرضاً، قرأ على أبي المعالي الجويني ودرس بالنظامية بعد أبي اسحاق ونال من الدنيا أربه، ثم انقطع إلى العبادة فحج إلى بيت الله الحرام وقصد الشام وأقام بالبيت المقدس مدة وقيل إنه قصد الإسكندرية وأقام بمنارتها ثم رجع إلى طوس وانقطع إلى العبادة فألزمه فخر الدين بن نظام الملك بالتدريس في مدرسته في نيسابور فامتنع وقال: أريد العبادة فقال له: لا يحل لك أن تمنع المسلمين

الفائدة منك، فدرّس ثم ترك التدريس ولزم منزله بطوس حتى مات بالطابران منها في رابع عشر جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ ودفن بظاهر الطابران، وكان مولده سنة ٤٥٠هـ ورثاه الأديب الأبيوردي فقال:

بكى على حجة الإسلام حين ثوى	من كل حي عظيم القدر أشرفه
وما لمن يمتري في الله عبرته	على أبي حامد لاح يعنفه [١١]

وقال رجل يهجو نظام الملك:

لقد خرب الطوسي بلدة غزنة	فصب عليه الله مقلوب بلدته
هو الثور قرن الثور في حرأمه	وكمقلوب اسم الثور في جوف لحيته

وقد كتب الأستاذ عبد الباقي سرور عن عصر الغزالي وما كان يرافقه من اضطراب في الأحوال السياسية والفكرية والمذهبية فقال: ""امتلأت حقائب تاريخه بمئات من الطرق والمذاهب الدينية والفلسفية والكلامية حتى لقد أصبح لكل لسان "زرب" مذهب خاص به ولكل قلم ممتلئ أمة فكرية تتبعه"". [١٢]

كان والد الغزالي محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي رجلاً عادياً لم ينل شهرة وكان فقيراً قال عنه السبكي في طبقات الشافعية: "" إنه كان فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف ويطوف على المتفقه ويجالسهم، ويتوفر على خدمتهم، ويجد في الإحسان إليهم، والنفقة بما يمكنه عليهم وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع، وسأل الله أن يرزقه ابناً واعظاً"" [١٤]. ولكن لم يعرف عن أمه شيء وكان أخوه أحمد أيضاً فقيهاً مشهوراً.

ترعرع الغزالي في طوس وتلقى فيها علومه على يد أحمد بن محمد الرأذكاني[١٥] وهو فارسي الأصل ولكن أسماء أبيه وأجداده كانت عربية (محمد بن محمد بن أحمد) فيرى البعض أنه فارسي الأصل[١٦] ولكن آباءه عربوا أسماءهم[١٧] ثم رحل الغزالي إلى جرجان ليكمل تعليمه اللغوي والفقهي

فتتلمذ على أبي نصر اسماعيل بن مسعدة الجرجاني الإسماعيلي وأخذ عنه (التعليقة)[١٨] والمراد بالتعليقة هنا ما يشبه الكتاب الذي يتضمن نقولاً أو مذكرات علقها الغزالي عن شيخه في فروع الفقه الشافعي. وإنه ملفت للنظر أن يلقب الجرجاني هذا بالإسماعيلي هذا حيث كانت جرجان مشهورة بالنشاط الباطني النزاري في تلك الفترة وإن والد الغزالي حمل ولديه محمد وأحمد إلى جرجان ليتلقيا العلم الفقهي عن الجرجاني الإسماعيلي هذا حيث كان مصدر ثقة الوالد ووضع عنده نقوداً كان يعتقد أنها تكفي لتعليم ولديه، ومن هذا الأمر لحقت تهمة الباطنية بالغزالي رغم نقده لها وإصداره الفتاوى المتعددة بتكفيرها، فنا قدوه لم يصدقوا أن الغزالي هاجم الباطنية عن قناعة ورضى.

أما جرجان التي عاش فيها الغزالي بقية شبابه فيصفها ياقوت الحموي بقوله: ""وجرجان مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان، فبعضٌ يعدها من هذه وبعضٌ يعدها من هذه وقيل إن أول من أحدث بناءها زيد بن المهلب بن أبي صفرة، وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمي، قال الاصطرخي: أما جرجان فإنها أكبر مدينة بنواحيها، وهي أقل ندى ومطراً من طبرستان، وأهلها أحسن وقاراً وأكثر مروءة ويساراً من كبرائهم"". [١٩]

وشعر الغزالي أن علمه لم يكتمل بعد فارتحل إلى نيسابور وكان برفقة جماعة من الطلبة من طوس فلازم إمام الحرمين أبا المعالي عبد الملك بن أبي محمد بن عبد الله بن يوسف الجويني الذي عاش بين (٤١٩- ٤٨٧هـ) [٢٠]. والجويني نسبة إلى جوين من نواحي نيسابور فقيه مشهور تَفَقّه على والده في نيسابور وحج إلى الحجاز وبقي في مكة وبالمدينة أربع سنين يدرس ويفتي لهذا قيل فيه إمام الحرمين.[٢١]

وروى السبكي في الطبقات الكبرى نقلاً عن عبد الغافر ابن اسماعيل الفارسي: ""أن الغزالي حبر واجتهد حتى تخرج في مدة قريبة، وَبَزَّ الأقران وحمل القرآن، وصار أنظر أهل زمانه، وأوحد أقرانه في أيام إمام الحرمين، وكان الطلبة يستفيدون منه، ويدرس لهم، ويرشدهم، ويجتهد في نفسه، وبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيف. وكان الإمام مع علو درجته، وسمو عبارته، وسرعة جريه في المنطق والكلام لا يضفي نظره إلى الغزالي سراً لإبائه عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع، ولا يطلب له تصديه للتصانيف، وإن كان متخرجاً به، فنسبنا إليه، كما لا يخفي من طبع البشر، ولكنه يظهر التَّبَجُّح به، والاعتداد بمكانه ظاهراً خلاف ما يضمره"".(٢٢)

وكان من زملاء دراسته عند الجويني: ألكيا الهراسي توفي ٥٠١هـ وأبو المظفر الخرافي توفي في طوس ٥٠٠هـ.

وللغزالي أساتذة آخرون كان أشهرهم: أبو سهل بن أحمد بن عبد الله الحفصي المروزي، والحاكم أبو الفتح نصر بن علي بن أحمد الحاكمي الطوسي، وعبد الله بن محمد بن أحمد الخوارزمي، ومحمد بن يحيى السجاعي الزورني، ونصر بن إبراهيم المقدسي، وعمر بن أبي الحسن الرواس الدهستاني. ولكن استاذه في النصوف كان الفضل بن محمد بن علي الفارمذي الطوسي، ويوسف النساج(٢٣) حتى أن الجويني شهد شهادة بتلاميذه قال فيها: ""التحقيق للخوافي، والحدسيات للغزالي والبيان للكليا"".(٢٤)

وقال الدكتور أحمد الشرباصي: ""أنه تثقف بثقافة العصر ودرس جميع العلوم الاولية التي تسهل دراسة ما أقدم عليه بعد ذلك من دراسة الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف، فحفظ القرآن، وأتقن العربية والفارسية، وأكب في نهاية حياته على علم الحديث يريد أن يحفظه، ويغدو أحد المحدثين، لأن بضاعته في الحديث كما قال ""مزجاة"" أي قليلة، فقد روى أن خاتمة أمره كانت إقباله على طلب الحديث، ومجالسة أهله ومطالعة سنن أبي داوود"" (٢٥)

توفي الإمام الجويني عام ٤٧٨هـ فخرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً نظام الملك فناظر الأئمة وقهرهم ولقي التعظيم من نظام الملك وكان المعسكر بجوار نيسابور حيث كان يقيم فيه نظام الملك وفي ٤٨٤هـ جمادى الأولى وجه الغزالي للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [٢٦] في ٤٨٥هـ وفي ١٠ رمضان قتل نظام الملك، وفي ١٥من شوال ٤٨٥هـ ملكشاه، وفي ٤٨٦هـ أو ٤٨٧هـ أفتى الغزالي ليوسف بن ناشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة[٢٧]، وفي المحرم ٤٨٧هـ شهد الغزالي بيعة المستظهر بالله، وفي رجب ٤٨٨هـ بدأت أزمته الروحية واستمرت ستة أشهر، [٢٨] وفي ذي القعدة ترك التدريس في نظامية بغداد[٣٠] وسلك طريق التزهد والانقطاع[٢٩]، وفي ذي الحجة خرج إلى الحج وأناب عنه أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد وفي ٤٨٩ قدم دمشق وأقام بها ثم رحل إلى بيت المقدس وبدأ تصنيفه لكتاب الإحياء ثم أتمه في دمشق، وفي القدس كتب "الرسالة القدسية في قواعد العقائد"ثم توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم وقد ذكر الصفدي أنه قصد مصر، وأقام بالاسكندرية مدة ويقال إنه عزم منها على ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف ابن تاشفين صاحب مراكش فبلغه نعي المذكور فعاد إلى وطنه طوس[٣١] وقيل إنه عاد إلى دمشق في ٤٨٩هـ واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي، [٣٢] واستمر في دمشق حتى ذي القعدة ٤٩٠ هـ فسافر حاجاً إلى الحجاز ثم عاد إلى بغداد، ولكنه لم يقم بها طويلاً، بل مضى منها إلى خراسان واستقر بطوس ودرس فيها ثم عاد إلى بغداد لكنه لم يقم بها طويلاً بل مضى منها إلى خراسان واستقر بطوس ودرس فيها مدة ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة[٣٣] وفي ٤٩٨هـ عين سنجر فخر الملك بن نظام الملك وزيراً له في خراسان فألح على الغزالي في معاودة التدريس، فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد إلى التدريس في نظاميه نيسابور. ولكن فخر الملك قتل في ٥٠٠ هـ فلعل الغزالي ترك بعدها التدريس[٣٤] ""ثم عاد إلى بيته وأتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية

ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختم القرآن ومجالسة ذوي القلوب""[٣٥]
وفي يوم الاثنين ١٤ من جمادى الآخرة ٥٠٥ توفي الغزالي بطوس ودفن في ظاهر قصبة الطابران ولم يعقب إلا البنات.[٣٦]

أما المدن التي أقام بها الغزالي غير طوس وجرجان فكانت:

نيسابور: وهي منتهى دراسته لدى الإمام الجويني وتدريسه في المدرسة النظامية فيها وقال ياقوت الحموي عنها: ""هي مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة معدن الفضلاء ومنبع العلماء. لم أر فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها"" ثم قال: ""ومن الري إلى نيسابور مائة وستون فرسخاً من سرخس إلى مرو الشاهجان ثلاثون فرسخاً"" ثم قال: ""وكان المسلمون قد فتحوها في أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه والأمير عبد الله بن كريز في سنة ٣١هـ صلحاً وبنى فيها جامعاً وقيل إنها فتحت في أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه على يد الأحنف بن قيس، وإنما انتفضت في أيام عثمان فأرسل إليها عبد الله بن عامر ففتحها ثانية.

وقد خرج من نيسابور عدد كبير من أئمة العلم أشهرهم الحافظ الإمام أبو علي الحسين علي النيسابوري الذي رحل في طلب العلم والحديث: وعقد له مجلس الإملاء بنيسابور سنة ٣٣٧هـ وهو ابن ستين سنة وقد توفي ٣٤٩هـ.

- دمشق: يصف ياقوت دمشق وما نُسخ من أساطير فيها ويقول: ""وكانوا يقولون (عجائب الدنيا أربع: قنطرة سنجة، ومنارة الإسكندرية، وكنيسة الرها، ومسجد دمشق"" وقد أسرف الشعراء في وصفها.

- بيت المقدس: قال ابن عباس: البيت المقدس بنته الأنبياء وسكنته الأنبياء، ما فيه موضع شبر إلا وقد صلى فيه نبي أو قام فيه ملك، ثم ذكر ما يزعمون من أن أول شيء حَسَرَ عنه الطوفان بيت المقدس، وأن فيه يُنفَخُ في الصور يوم القيامة وعلى صخرتها ينادي المنادي يوم القيامة. ويمتدح الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال فيقول بأنه كان رحل إلى بيت المقدس فيدخل

الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ويتعبد فيها طوال النهار وأنه انكشف له أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها كما قال وفي هذه المدن كانت حلقات الجدل الكلامي والمناظرات والنشاطات بين المذاهب السنية والشيعية وكانت تعيش ازدواجية الولاء للدولة الفاطمية والدولة العباسية ولكن بعد الانقسام الذي حصل بين الفاطميين والنزاريين خرجت الديار السورية والقلاع الإيرانية من تحت سيطرة الفاطميين ليتكون نشاط عرف بالنشاط النزاري التعليمي ولتعرف نظرتهم الباطنية باسم التعليمية وإن كان السلاجقة قد استولوا على المدن الرئيسية وأخضعوها لسيطرتهم في ظل الشرعية العباسية الشكلية ولكن بقيت بعض المناطق النزارية تعيش استقلالاً تاماً غير خاضع للسلطة العباسية أو السلطة السلجوقية وكانت هذه الصيغة موجودة في ما عرف بدولة القلاع النزارية في كل من ألموت عاصمة الدولة في قهستان ومصياف عاصمة الدولة الثانية في سوريا. كان هذا الشكل يشكل طرفاً خفياً عاش صراعاً مريراً كان دموياً بين السلاجقة والباطنية وكان كلامياً بين كل من الجويني والغزالي من طرف وبين التعليمية والفاطمية من الطرف المقابل. كان هذا الشكل المألوف. والذي نقله المؤرخون والنقاد وأضفوا عليه روحهم النقدية التي كانت غالباً ما تعطي رأي السلطة الحاكمة. بصرف النظر عن الحقيقة التي كانت تضيع بين الولاءات لها والولاءات لخصومها. وهكذا كان موقف الغزالي صعباً حيث رضع العلم الباطني والفلسفة اليونانية والإسلامية المفسرة لها ولكنه لم يتحدث بعلمه وإنما تحدث بقلمه ناطقاً بسيف نظام الملك وملكشاه والخليفة المستظهر، ولم يدر أن هذا سيبعده عن حقيقة معتقداته وسيجعله عاجزاً عن التفسير المنطقي والعلمي ولولا أنه انتبه في نهاية حياته واعتبر أن صحوة قد نبهته وإلهاماً إلهياً قد هبط بعد شكّه المنهجي الذي يتفق فيه مع شك ديكارت، وكأن ديكارت قرأ الغزالي قبل إعلان منهجه في الشك واليقين فرأي الغزالي أن العودة إلى معتقده عن

طريق العرفان الصوفي يبرر له ما فعله بنفسه وما ارتكبه بحق العلم وحقائقه والفلسفة ومسلماتها.

أما أهم الآثار التي تركها أساتذة الغزالي فيه وكانت عوامل بارزة في فكره الديني والاجتماعي والسياسي فكان أثر معلمه الأول في طوس أحمد بن محمد الرازكاني الطوسي يقتصر على حفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة والنحو وشيئاً من الفقه وفي جرجان عند أبي القاسم الإسماعيلي الجرجاني كان قد تعلم التعليقة وهي مذكرات فقهية علقها الغزالي عن شيخه تتضمن فروع الفقه الشافعي، أما أثر الجويني فكان كبيراً لأنه أعطاه الأشعرية ولأنه كان يعتمد في إثبات القضايا التي كان يدرسها التفكير الشخصي والأدلة العقلية أكثر مما يعتمد التقليد والأدلة النقلية، وكان يتعاطى علوماً مشبوهة في نظر المتكلمين، كالفلسفة، ولقد رأينا الغزالي قبل تتلمذه عليه يحفظ غيباً ما يتعلمه فلا بد أن يكون قد اعترى فكره انقلاب إبان دراسته على هذا الإمام أو بعدها بقليل... لهذا كان للجويني تأثير كبير على تطور تلميذه.(٣٩)

وكان الغزالي مهتماً بجمع الكتب وقراءتها وكانت أهم كتبه التي حرص عليها التعليقة التي أخذها عن أستاذه الجرجاني الإسماعيلي حيث نقل السبكي عن أحد معاصريه سمعه يقول: ""قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم، فألتفت إلي مقدمهم وقال: ارجع ويحك وإلا هلكت. فقلت: أسألك بالذي ترجوا السلامة منه أن ترد علي تعليقتي فقط، فما هي بشيء تنتفعون به، فقال لي: وما هي تعليقتُك؟ فقلت: كتب في تلك المخالاة، هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها، فضحك وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك، فتجرّدت من معرفتها وبقيت بلا علم؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليَّ المخلاة، وقال الغزالي: هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به أمري، فلما وافيت طوس أقبلت على الأشتغال ثلاث سنين حتى حفظت ما علقته، وصرت لو قطع الطريق لم أتجرد من علمي""(٤٠)

وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف مضمون التعليقة المذكورة والإهتمام الذي كان الغزالي يوليه لها وكما وصفت بأنها تعليقة فقهية ووصف الجرجاني بانه فقيه شافعي وقد نعت بأنه إسماعيلي فيمكن الاستنتاج أن الغزالي من خلالها ربما اطلع على العلوم الباطنية التي لقنه إياها الجرجاني وربما كانت التّقيّة التي كانت معروفة والتي كان الشيعة بكل مذاهبهم يعتبرونها جزءاً لا يتجزأ من الدين لما فيها من حماية للنفس وحفاظ على الحياة التي كانت غالباً ما تتعرض للأخطار الكثيرة في حالة الانتماء والتصريح بهذا الانتماء ولأي من المذاهب الشيعية. فهل كان الغزالي يستخدم التقيه ليخفي باطنيته لما اتهمه الكثيرون بذلك؟ في الحقيقة لا نستطيع أن نحكم جازمين على باطنية الغزالي لان مؤيديه لديهم الدليل ويعتبرونه قاطعاً وهو هجوم الغزالي العنيف الذي شَنّهُ على الباطنية وكل فروع المذهب الشيعي وهذه الحجة لا يمكن مقابلتها بفكرة التقية عنده، والغزالي الذي اتهم أيضاً بأنه كان يشرح مبادئ الباطنية أثناء هجومه عليها بالإضافة إلى أنه اتخذ من التصوف وسيلة لشرح الباطنية ويقدم دليلاً آخر لدى منتقديه بأنه كان مخلصاً لتقيته وكان يتصرف بمنتهى الذكاء والفطنة في إخراج العلوم الباطنية في قالب صوفي جديد اعتمده الغزالي منهجاً حياتياً وسلوكاً شخصياً ملفتاً للنظر ومسبباً قلقاً كبيراً لأنصاره لم يستطيعوا الدفاع عنه أو رد الهجوم عليه.

مصادر ثقافته: بالإضافة إلى ما تعلمه الغزالي من أساتذته وفي المدارس التي كان يدرس فيها في طوس وجرجان ونيسابور وبغداد يبدو أن الغزالي كان واسع الإطلاع على الفلسفة اليونانية من خلال الترجمات التي كانت متداولة أو من خلال الشروح التي كان الفلاسفة العرب المسلمون يقومون بها على الفلاسفة اليونان وكان نقده للفلاسفة في كتابه المشهور ""تهافت الفلاسفة"" يدل على مدى إطلاعه الواسع على القضايا الفلسفية التي كانت مطروحة في زمنه. وهو في نقده للفلاسفة لا ينفي أنهم حصلوا على علومهم من شرائع الأنبياء

ومن كتب الله المنزلة يقول في المنقذ من الضلال: ""وأما السياسات فجميع كلامهم فيه يرجع إلى الحكمة المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألّهون المثابرون على ذكر الله، وعلى مخالفة الإهواء، وسلوك الطريق إلى الله وبالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا به، فأخذه الفلاسفة ومزجوا بكلامهم، توسلاً بالتجمل به إلى ترويج باطلهم"".(٤١)

وهنا نلاحظ أن الغزالي في ""المنقذ من الضلال"" يلطف نقده للفلاسفة ويعتبر أن أقوالهم مأخوذة من كتب الأنبياء أو من سير المتألهين الصوفيين الذين كانوا مجال اهتمام الغزالي الأول في الشطر الثاني من حياته. ومما لا شك فيه أن الغزالي درس الفلسفة إذا لم نقل من عدة مصادر تدريسية، أهمها الجويني، فإنه درسها من مصادرها المتوفرة فكانت كتب الفارابي وابن سينا متوفرة ورائجة عند الورّاقين كما أنه ذكر أن ""رسائل إخوان الصفا"" كانت ترافق الغزالي في ترحاله أثناء طلبه العلم وفي مناظراته وفي كتاباته.(٤٢) كما اطلع الغزالي على كتب ابن سينا وخاصة كتابه القانون في الطب والشفاء وغيره وقد كتب الدكتور زكي المبارك: ""ولا ريب في أن الغزالي انتفع بمصنفاته، وإن جازاه جزاء سنمار حيث حكم بكفره، مجاراة للعامة، وطاعة للهوى"". ""وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"". وانتفع الغزالي من آراء ابن مسكويه في الأخلاق وهو من الفلاسفة الذين اهتموا بالأخلاق. وكتابه ""تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق"" مشهور أخذ عنه الغزالي الكثير، وابن مسكويه ينقل عن الفلسفة اليونانية ويضاف إلى ذلك مصدر أساسي لم ينتبه له النقاد لأنه كان مستوراً عند الغزالي بما سمي فضائحه وذلك في كتابه ""فضائح الباطنية"" فقد

كان نشاط الباطنية واسعاً في خراسان، وفي دولة القلاع التي كان يرأسها "الحسن بن الصباح" الداعي النزاري المشهور والذي كان على خلاف كبير مع السلاجقة ومع الوزير نظام الملك، وكانت الفلسفة الباطنية أو كما سميت التعليمية مصدراً رئيسياً لفلسفة الغزالي تحدَّث عنها ناقداً ومكفراً لها. لقد كان الدعاة منتشرين انتشاراً واسعاً، وكان تأثيرهم على الغزالي واضحاً في صباه وفي شيخوخته. وقد عبر الدكتور زكي مبارك عن نشاط الدعاة التعليميين النزاريين بقوله: والواقع أن الدعاة كانوا غاية في المكر والدهاء، فقد عرفوا كيف يملؤون تلك الرؤوس الجوفاء بالخرافات، والوساوس، والأضاليل، وهذه القاهرة لا تزال سماء مسكونة بالمعبودات الصغيرة، كسيدنا الحسين والسيدة زينب، والسيدة فاطمة النبوية، ومن إليهم من الأولياء فيما زعم الفاطميون ومن لف لفهم من علماء الإسلام.

ولولا خوف الإطالة لشرحت للقارئ طرائق الباطنية في نشر الدعوة، فقد كانوا أمهر من الإنكليز والفرنسيين، والأمريكان في العصر الحديث، وكانت جنايتهم شديدة الخطر في مسح عقول الأمم الإسلامية المسكينة، التي قيدها الجهل ثم رماها بين أيدي طلاب الملك من العباسيين والفاطميين فلم يرحمها أولئك ولا هؤلاء[٤٤] ثم يقول: "كان دعاة الباطنية لمكرهم يتنقلون بالطالب من حال إلى حال فيفهمونه أولاً أن الآفة التي أنزلت بالأمة فشتت شملها، وفرقت جمعها، ليس لها من سبب إلا ذهاب الناس عن أئمتهم الذين يعرفون بواطن الشريعة، لأن دين محمد فيما يزعمون... ليس هو ما يعرفه العامة، بل هو علم خفي غامض ستره الله في حجبه وعظّمه عن ابتذال أسراره فلا يطيق حمله، ولا يقوم بأعبائه إلا ملك مقرب أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحنَ الله قلبله بالتقوى، ثم يتوغلون مع الطالب في مجاهل من ظلمات الآراء والأهواء بعضها خاص بتقديس أئمتهم، ورفعهم إلى الاختصاص بفهم أسرار التشريع، وبعضها خاص بتنظيم الدعوة ونشرها بين الناس".[٤٥]

حرصنا أن ننقل ما كتبه الدكتور زكي مبارك عن نشاط الدعاة النزاريين وعن مدى تأثيرهم وليعذرني القارئ في تحمل النقد الجارح الذي تعرض له الدكتور مبارك فما قصدنا الإساءة لأية فئة إسلامية أو غير إسلامية فيما اجتهدت وما اعتقدت من آراء ضمن مفهوم التعددية الفكرية والمذهبية الذي يمتاز به الإسلام والذي نعتبره مصدر غنى وقوة فيه. هذه الفضيلة والنعمة لم يستطع المتعصبون المذهبيون ولعلي هنا أعمم كثيراً أن نجادل كل الناس بأنها تقدم للإسلام الحقيقة المحمدية التي أرادها الله وفرضها أن تكون حقيقة خاتمة وناسخة، والتعصب المذهبي يضيع هذه الحقيقة ويشوه الإسلام نفسه الذي جاء سمحاً سهلاً صالحاً لكل زمان ومكان ولولا ذلك لما استطعنا أن نثبت هذه الصلاحية ولما كانت لنا القدرة على إقناع الآخرين بصدق مقولاتنا، فالله ذاته جل وعلا لا يريد ولا يرضى أن يفرض على الناس دينه وهو الإسلام كما نزعم نحن على الناس إلا بطريق الإقناع والحوار العقلي، وهذا هو القرآن الحكم الدائم في ذلك وسنة الرسول (ص) دليلنا أيضاً. فكم يبعدنا التعصب عن روح وقوة الإرادة ولا يقبل أن يرضخ إلا لمعايير العقل التي تؤيد معايير الدين ولقد قامت الفلسفة العربية الإسلامية على أساس هذا التوافق القيمي.

وكانت المناظرات الثقافية والفكرية التي كان الغزالي يقوم بها تقدم له رفداً ثقافياً مهماً وتزيد في قدراته على الوعظ والتدريس وقد بدأ هذه المناقشات عندما كان يدرس في طوس وجرجان ونيسابور وكانت مناقشاته تثير اهتمام أساتذته لذا فإن أكثرهم كان يشير إليه بالنبوغ المبكر ولكن مجلس الجدل الذي يعتبر نقطة تحول في حياته كان في معسكر نظام الملك قرب نيسابور حيث استطاع الغزالي أن يتغلب على كل مناظريه في المعسكر وهذا ما دفع نظام الملك لتبنّيه والسماح له بالتدريس في المدرسة النظامية، والغزالي نفسه يشير إلى ذلك في المنقذ من الضلال فيقول: "ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين، إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين —

أقتحم لُجَّة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع. لا أغادر باطنياً إلاّ وأحبُّ أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ولا فلسفياً إلاّ وأقصد الوقوف على كُنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسَّسُ وراءه للتنّبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور —دأبي وديدني- من أوّل أمري وريعان عمري- غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي حتى انحلت على رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة- على قرب سن الصبا.(٤٦)

والمنبع الآخر في ثقافته كان التصوف قد صرح في معظم كتبه حدبه على الصوفية ورفقهُ بهم وأظهر بشكل جلي تبعيته لهم، ونسبته إليهم يقول الغزالي: ""ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل. وكان حاصل عملهم قطع عتبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتجليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم. من مطالعة كتبهم مثل ""قوت القلوب"" لأبي طالب المكيّ — رحمه الله - وكتب ""الحارث المحاسبي"" والمتفرقات المأثورة عن الجنيد. والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم وغير ذلك من كلام مشايخهم؛ حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات""(٤٧) وقال في

منهاج العابدين: ""وأن اللمعة التي تظهر منا الآن ليست إلا ممن بقي على منهاج أسلافنا وشيوخنا المتقدمين كالحرث المحاسبيّ ومحمد بن أدريس الشافعي، والمزنى، وحرمله، وغيرهم من أئمة الدين- رحمهم الله أجمعين، فهم كما قال:

ومـا صـحبوا الأيـام إلا تعفّقـاً	ومـا وجـدوا مـن حـب سـيدهم بـدا
أفاضـل صـديقون أهـل ولايـة	إلى سـيد السادات قد جعلوا الفقدا
تحلل عقد الصبر من كل صابر	ومـا حلـت الايـام مـن عقـدهم عقـدا

وكنا في الصدر الأول ملوكاً فصرنا سوقة، وكنا فرساناً فصرنا رجالاً وليتنا لا ننقطع عن الطريق، والله المستعان على المصائب، وهو المسؤول أن لا يسلبنا هذا الزمن، إنه جواد كريم، منّانٌ رحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"" .(٤٨)

وأهم الكتب الصوفية التي تأثر بها الغزالي كان كتاب ""قوتُ القلوب في معاملة المحبوب"" من تأليف أبي طالب المكي المتوفى ٣٨٦هـ ويعتبر هذا الكتاب المصدر الأساسي لكتاب الغزالي: ""إحياء علوم الدين"" ومن يقرأ الكتابين يجد بينهما توافقاً كبيراً حتى أن كلاً من المكي والغزالي استخدما نفس الشواهد من الآيات والأحاديث والأخبار وكل ما فعله الغزالي من تغيير هو تغيير العناوين وقد تجد توافقاً حتى في الأسلوب ويمكن أن نقول أن الغزالي قد أخرج كتابه الأحياء إخراجاً جديداً لكتاب المكيّ.

كما تأثر الغزالي بالرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيْري المتوفى ٤٦٥هـ وقد ذكر الدكتور زكي مبارك: ""وقد صدق الزبيدي فيما رآه من أنَّ الغزالي اعتمد عليها عند تأليف الإحياء. وإن كانت النسبة بين الكتابين بعيدة من جهة المادة، ومن السهل أن يثبت الإنسان أثر هذه الرسالة في أكثر أبواب الإحياء، وما أدري لم لم يشهد الغزالي بذكر مؤلفها ومؤلف قوت القلوب، مع أن فضلهما عليه كبير"" .(٤٩)

وقد ذكر الغزالي معظم شيوخ التصوف الذين سبقوه وأشهرهم الإمام الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ وقد ذكره الغزالي كزاهد أفنى عمره بالتعبد والتقوى. وذكر الإمام أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني المتوفى ٢٦٤هـ وقد تلقى العلم عن الشافعي. وحرملة بن يحيى بن عبد الله بن حرملة المتوفى ٢٤٣هـ وهو من تلامذة الشافعي أيضاً. وأبو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي المتوفى ٢٤٣هـ ببغداد وهو شيخ الجنيد وقيل إنه سمي المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه. والجنيد وهو أبو القاسم الجنيد توفي ٢٩٨هـ. وفي كتب الغزالي ذكر الكثير من الصوفية يمكن القول أن الغزالي تأثر بأقوالهم وآرائهم. أما المصدر الأهم من مصادر ثقافة الغزالي فكانت الشريعة. والتي كانت ملهمة الغزالي وضابطة تفكيره وقد تأثر بالشريعة الإسلامية منذ صباه في أثناء دراسته. ويبدو أن الغزلي لم ينحصر تأثره بالشريعة الإسلامية وحدها وإنما كان في كتبه ينقل عن الإنجيل ويعتبر سيرة السيد المسيح السّيرة المثال للصوفي المتعبد فلقد كتب في ""الدرة الفاخرة"": ""اعتبروا بعيسى عليه السلام، فقد قيل إنه لم يملك إلا ثوباً واحداً لبسه عشرين سنة، ولم يأخذ معه في كل سياحاته إلا كوزاً وسبحة ومشطاً. ورأى ذات يوم رجلاً يشرب من نهر بخفيه فطرح الكوز ولم يستعمله ثانياً، ثم رأى رجلاً يمشط لحيته بأصابعه فطرح المشط ولم يستعمله ثانياً، وكان يقول دائماً: حصاني قدماي، وبيوتي مغائر الأرض، وطعامي خضرتها، وشرابي من ماء أنهارها، ومقري بين بني آدم"".(٥٠)

ويشهد الغزالي كثيراً بأقوال السيد المسيح وهذه سنة صوفية ربما رضي بها معظم الصوفيين لأنهم يعتبرون حياة السيد المسيح من زهد وتقوى وعزوف عن مفاتن الدنيا واعتبار الدين هو دين الآخرة لا دين الدنيا. وهذه أهم قاعدة من قواعد الصوفية فلا غرابة أن يكون السيد المسيح مثالاً أعلى من أمثال الصوفية. وهذا يقدم دليلاً أكيداً على أن الصوفية. وإن اتخذت الدين طريقاً سلوكياً لبلوغ الهدف من فلسفتها الإنسانية، فهي رغم التزامها بالدين فقد

عرضت فلسفتها التي قد تتعارض مع الدين أحياناً وقد ينظر إليها المتزمتون خروجاً على النهج الشرعي وبما أن الصوفية فلسفة إنسانية فهي لا تلتزم بدين محدد أو مذهب معين تعتبره السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة. فالصوفية تؤمن بالتعددية، لهذا نجد بين المتصوفة انتماءات دينية مختلفة عبر كل منهم عنها. فقد قال الشيخ محي الدين بن عربي:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

ونجد الغزالي يعزف على وتر التعددية الدينية. ولا غرابة أن الغزالي لجأ إلى التصوف لحل مشكلته الشخصية التي أوجدها بنفسه، ويظهر هذا جلياً في نقده الذاتي فيقول: ""ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من جميع الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا منها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة"".

""ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد اشفيت على النار، إن لم اشتغل بتلافي الأحوال""[51] ويصرح الغزالي بعجزه عن اتخاذ قرار شخصي ذاتي: ""ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى إلتجاء المضطر، الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه"" والمال، والأولاد، والأصحاب"" فالتجاء الغزالي إلى الله حسب زعمه كشف له سبيل الوصول إلى الحقيقة ولكن ما هي هذه السبل؟: ""وانكشفت لي أثناء هذه الخطوات أمور، لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها.

والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"".[52]

لا نريد أن نتوسع أكثر من ذلك لأننا سنشرح ذلك في مجال الحديث عن فلسفة الغزالي الصوفية وإذا كنا قد ذكرنا ذلك فلكي نوضح القلق النفسي الذي كان يعيشه الغزالي على المستوى الشخصي وما نقده الذاتي في مرحلة حياته الأولى إلا مقدمة لعرض فلسفته العرفانية التي سنفصّل الحديث عنها والتي هي مجال حديثنا المستفيض عن الغزالي.

بقي أن نتحدّث عن تلاميذ الغزالي لأنه درس في المدارس النظامية في بغداد ونيسابور وأنشأ لنفسه مدرسة في طوس كان يدرس فيها قبل وفاته وقد اشتهر من تلاميذه الكثيرون: أبو نصر احمد بن عبد الله الخمنغري المتوفي ٥٤٤هـ والغمام أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان المتوفي ٥١٨هـ وأبو منصور محمد بن إسماعيل العطاري المتوفي ٥٧٣هـ وأبو سعيد محمد بن أسعد الشوفاني المتوفي ٥٥٤هـ وأبو عبد الله بن تومرت المهد، وأبو حامد الأسفرايني، وأبو عبد الله العرفاني البغدادي، وأبو سعيد محمد بن علي الجاراني، وأبو سعيد محمد بن يحيى النيسابوري المتوفي ٥١٨هـ، وأبو طاهر الشيباني المتوفي ٥١٨هـ وأبو الفتح الأزربيجاني، وخلف بن أحمد النيسابوري""[٥٤] وهؤلاء ممن أشتهر من تلاميذ الغزالي.

هوامش الفصل الأول والمقدمة
حياته والأوضاع السياسية والإجتماعية في عصره

المقدمة

١- الأخلاق عند الغزالي: د.زكي مبارك ص٢١ منشورات دار الشعب ٩٢ شارع القصر العيني القاهرة ١٩٧٠.

الفصل الأول

١. انظر: أبو حامد الغزلي: فريد جحا، منشورات دار طلاس- دمشق ١٩٨٦ ص ٨١.
٢. المصدر السابق ٨١.
٣. المصدر السابق ص٨٢.
٤. المصدر السابق ص٨٣.
٥. الكامل في التاريخ: ابن الأثير حـ١٠ ص٧٥- ٧٦.
٦. المصدر السابق حـ١٠ ص٧٦.
٧. سيرة الغزالي: عبد الكريم العثمان ص٢٥ منشورا دار الفكر بدشق١٩٦١.
٨. تاريخ العبر: ابن خلدون حـ٣ ص٤٧٧، منشورات دار الأعلمي- بيروت لبنان١٩٧١.
٩. أبو حامد النزالي: فريد حجا ص٨١- وص٨٩.
١٠. معجم البلدان: ياقوت الحموي ص٤٩.
١١. المصدر السابق ص٤٩.
١٢. المصدر السابق ص٥٠.
١٣. الغزالي: طه عبد الباقي سرور ص٨. دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٥.
١٤. طبقات الشافعية: السبكي حـ٤ ص١٠٢ المطبعة الحسينية المصرية- القاهرة١٩٥٦.

١٥. الاخلاق عند الغزالي: د.زكي مبارك ص٥٧.

١٦. العقل في الإسلام: د.كريم عزقول ص٣٦ مطابع دار صادر وريحاني في بيروت لبنان ١٩٤٦.

١٧. الغزالي: د.أحمد الشرباصي ص٣١ منشورات دار الجيل بيروت لبنان١٩٧٥.

١٨. التعليقة كما ورد ذكرها في المنجد: جمع تعاليق: ما علق على حاشية الكتاب أو هامشه من شرح أو نحوه، وفي المعجم الوسيط ذكر أنها ما يذكر في حاشية الكتاب من شرح لبعض نصه وما يجري هذا المجرى. (واللفظ مولد).

١٩. معجم البلدان: ياقوت الحموي ص ١١٩.

٢٠. الغزالي: أحمد الشرباصي ص ٢٦ وطبقات الشافعي للسبكي حـ٤ ص١٠٣.

٢١. الغزالي: فريد حجا ص٦٩.

٢٢. طبقات الشافعية: حـ ٤ ص١٠٤.

٢٣. الغزالي: فريد جحا ص ٩٧ نقلاً لأحمد الشرباصي ص ٣٢ دون ذكر المصادر الأخرى.

٢٤. المصدر السابق: نقلاً عن الغزالي لأحمد الشرباصي.

٢٥. المصدر السابق ص٩٩ نقلاً عن أحمد الشرباصي ص٦٣- ٦٤- ٦٥ وص٥١.

٢٦. طبقات الشافعية: السبكي حـ٤ ص١٠٤.

٢٧. تاريخ العبر: ابن خلدون حـ٦ ص١٨٧.

٢٨. المنقذ من الضلال: الغزالي تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود طبع مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٩. الغزالي فريد جحا ص ١٠٣ نقلاً عن السبكي وآخرين.

٣٠. طبقات الشافعية: السبكي حـ٤ ص١٠٤.

٣١. المصدر السابق حـ٤ ص١٠٥.

٣٢. المصدر السابق حـ٤ ص ١٠٤.

٣٣. المصدر السابق حـ٤ ص ١١١.

٣٤. الغزالي: فريد جحا ص ١٠٨.

٣٥. طبقات الشافعية حـ٤ ص ١٠٩.

٣٦. الغزالي: فريد جحا ص ١٠٨.

٣٧. الأخلاق عند الغزالي د. زكي مبارك ص ٣٦- ٣٧ نقلاً عن معجم البلدان لياقوت.

٣٨. المصدر السابق ص٤٤- ٤٥.

٣٩. العقل في الإسلام كريم عزقول ص ٣٨.

٤٠. الأخلاق عند الغزالي: د. زكي مبارك ص ٣٠ نقلاً عن السبكي.

٤١. المنقذ من الضلال: الغزالي ص٤٥.

٤٢. الاخلاق عند الغزالي: د.زكي مبارك ص ٧٧- ٧٨.

٤٣. المصدر السابق ص٧٨ والآية.

٤٤. المصدر السابق ص٢٢.

٤٥. المصدر السابق ص٢٢.

٤٦. المنقذ من الضلال ص ١٢- ١٣.

٤٧. المصدر السابق ص٥٩- ٦٠.

٤٨. منهاج العابدين: الغزالي ص ٩٦- ٩٧ القاهرة ١٣٥١هـ.

٤٩. الأخلاق عند الغزالي ص ٨٦- ٨٧.

٥٠. المصدر السابق ص٩١.

٥١. المنقذ من الضلال ص ٦١- ٦٢.

٥٢. المصدر السابق ص ٦٣.

٥٣. المصدر السابق ص٦٤.

٥٤. سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه: عبد الكريم العثمان: دار الفكر بدمشق ١٩٦١ ص١٩٧ وما بعدها نقلاً عن الزبيدي في كتابه ""اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين"" (الفصل العشرين).

الفصل الثاني

الغزالي في تهافته

كان كتاب الغزالي ""تهافت الفلاسفة"" من اوائل الكتب التي ألفها وقصد فيه الدفاع عن السنة النبوية في مقابل ما دخل عليها من بدع تشوه جوهرها وتخرج الإسلام عن حقيقته التي جاء بها محمد النبي العربي الأمي بزعم أن الشريعة ناقصة تحتاج إلى إكمال ولا تكتمل إلا بالحكمة اليونانية فالفلاسفة المسلمون وقفوا جميعاً هذا الموقف التوفيقي بين الحكمة والشريعة وهم على ثقة بان الشريعة بحاجة إلى الحكمة كحاجة الحكمة إلى الشريعة ويحصل في هذا التوافق الكمال الذي تنشده الحكمة وتنشده الشريعة، ولكن الغزالي الذي وقف من الفلاسفة موقفاً صلباً متحدياً ومكفراً جملة وتفصيلا جميع الفلاسفة مسمياً كل واحد منهم وموضحاً سبب تكفيره لهم وحجته في ذلك خروجهم عن النهج الإسلامي الذي جاء واضحاً جلياً في القرآن الكريم ومفسراً غير ذي غمض في سنة الرسول الكريم (ص).

وقبل أن ندخل في لُجَّة البحث يعترضنا سؤال كان يسأله الباحثون في فكر الغزالي وهو: هل كان الغزالي مقتنعاً في ما كتبه عن الفلاسفة؟ وهل كتبه بإرادة ذاتية منه غايتها الحقيقية التي ننشدها جميعاً ويتجلى بها كل باحث منصف؟ ونحن نبرر للغزالي ما كتبه ونشارك الرأي محقق كتابه التهافت الدكتور سليمان دينا والذي برر للغزالي وكأنه يتحدث باسمه قائلاً: ""وهنا يجدر بي أن أزجيها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء وفي العصور الخوالي، فليس يجدر بهم أن يسندوا الرأي إلى الشخص لمجرد أنه ذكره في كتاب له، بل ينبغي أن يعرفوا أولاً الظروف التي

أحاطت بالمؤلف، حين ألف الكتاب الذي هم بصدد التأريخ له منه، هل ألفه لنفسه، أو لغيره؟ وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألفه؟"". [1]

وهذا التبرير أخذه الدكتور دنيا من الغزالي نفسه عندما يقول في «القسطاس المستقيم» ويشرح الغزالي أنه يكتب في ثلاثة أشكال ولثلاثة أنواع من الناس: ""الناس ثلاثة أصناف:

١. عوام، وهم أهل السلامة البله.
٢. خواص، وهم أهل الذكاء والبصيرة.
٣. ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل.

أما الخواص فإني أعالجهم بان أعلمهم الموازين القسط، وكيفية الوزن بها، فيرتفع الخلاف بينهم على قرب، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال: **إحداها** بالقريحة النافذة، والفطنة القوية، وهذه عطية فطرية، وغريزة جبلية، لا يمكن كسبها.

الثانية: خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب مورث مسموح، فإن المقلد لا يصغي، والبليد إن أصغى فلا يفهم.

الثالثة: أن يعتقد في أني من أهل البصيرة بالميزان، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب، لا يمكنه أن يتعلم منك وأما البله وهم جميع العوام، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة، لما أدعو أهل البصيرة بالحكمة، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة، وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة: ""ادع إلى سبيل ربك بالحكمة، والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن""[2]. فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم، فإن الحكمة إن غُذِّي بها أهل الموعظة أضرت بهم، كما تضر بالطفل الرضيع التّغذية بلحم الطير، وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها، كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن، كما تعلم من القرآن،

كان كمن غذى البدوي بخبز البر، وهو لم يألف إلا التمر، أو البلدي بالتمر، وهو لم يألف إلا البر"". [٣]

فالغزالي الذي كتب ثلاثة أشكال لثلاثة أنواع يجب أن يفهم بصيغ ثلاث. أما بشأن المذهبية فقد وضح الغزالي رأيه بها جلياً فقال: ""خاطبوا الناس على قدر عقولهم، أتريدون أن يكذب الله رسوله؟"" ويقول في المذاهب: ""المذاهب اسم مشترك لثلاث مراتب: أحداها: ما يتعصب له في المباهات والمناظرات، والأخرى: ما يسار به في التعليمات والإرشادات، والثالثة: ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات. ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار.

فأما المذهب بالمعنى الأول فهو نمط الآباء والأجداد، ومذاهب العلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأفكار، ويختلف بالمعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الاشعرية، أو الشفعوية، أو الحنفية، انغرس نفسه منذ صباه، التعصب له، والذّب عنه، والذم لما سواه. فيقال هو أشعري المذهب، أو معتزلي، أو شفعوي، أو حنفي، ومعناه أنه يتعصب له، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض، المذهب الثاني: ما ينطق به في الإرشاد والتعليم، لمن جاء مستفيداً مسترشداً، بما يحتمله فهمه، فإن وقع له مسترشد تركي، أو هندي، أو رجل بليد جلف الطبع، وعلم أنه لو ذكر له أن ال□□□□□الى ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً بالعالم، ولا منفصلاً عنه، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى، ويكذب به، فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه، ويفرح بهم، ويُثيبَهم عوضاً جزاءً وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين، يكشف له. فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمل فهمه. وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً[٤].

وهذا يعني أن الغزالي يقول عن الله مثلاً للبليد غير ما يقوله للذكي، فهو يصور الحقيقة بصور مختلفة بحسب الاستعداد والمدارك. وقد فهم الغزالي ثلاثة أنواع على الأقل كما صور هو فكره، فالصورة الأولى التي وصفها بالبَلَه والصورة الثانية التي وصفها بالصورة الذكية، والصورة الثالثة التي خص بها المجادلين من الأذكياء. فهل نستطيع أن تكون أحد هذه الأصناف الثلاثة؟ ونرجو أن لا نكون من الصنف الأول لأن حكم الغزالي كان عليه حكماً قاسياً، وينبه الغزالي إلى أنه كتب للأصناف الثلاثة من الناس وعلى كل صنف أن يفهمه كما يريد فهو لم يحدد أياً من كتبه كان يصف دون الآخر وربما كانت كلها قابلة لتأويلات الناس وكل يؤول بحسب فهمه لما يقصده الغزالي.

ولعل سؤالاً محيراً آخر يدركنا ويضع أمامنا إشارات استفهام كثيرة وهو: أن الغزالي كتب قبل أن يشن هجومه على الفلاسفة وعلى الباطنية كتاباً سماه ""مقاصد الفلاسفة"" وكتاباً آخر سماه ""قواصم الباطنية"" وكان لم يبدأ معركته بعد مع الفلاسفة والباطنية. فلماذا فعل ذلك؟ يقول البعض أن الغزالي كان يقصد في ذلك: التعريفَ بالفلاسفة وبالباطنية، وهذا التبرير للغزالي قد لا يصيب الحقيقة ويبعدنا عنها كثيراً والغزالي نفسه يقول أنه كتب بعضاً من كتبه طلباً للمال أو للجاه، والغزالي نفسه يقوم بعملية نقد ذاتي في كتابه ""المنقذ من الضلال"" يصف نفسه أنه كان مضطراً أن يتحدث بلسان غيره وهذا ليس من طبيعة الفكر الحر الذي لا يجب أن يقع تحت أي سيطرة أو تأثير. ونحن لنا رأي آخر قد غمز البعض فيه غمزاً بسيطاً دون أن يتعرضوا للغزالي بالأوصاف القاسية التي تتهم الغزالي بأنه كان يهاجم بلسانه ولكنه كان يقر بقلبه عكس ما ينطق به لسانه. فهل هذا الرأي ممكن؟ وهل استطاع الغزالي ببراعة الكاتب المُتمنطق المسلح باللغة العربية وبلاغتها، والمثقف الذي نبغ مبكراً وكان مثار إعجاب كل سامعيه؟ وهل استطاع أن

يغطي كل ذلك دون أن يظهر ذلك جلياً واضحاً؟ ونحن لا نريد أن يصيبنا البله وأن يعصوا قصد الغزالي على فهمنا فنكون من الصنف الأول الذي عناه الغزالي. فلقد كتب البعض أن الغزالي كان فيلسوفاً في تهافته على الفلاسفة. وكان أكثر من باطني في فضائحه الباطنية. فهل كان الغزالي كذلك؟ لا شك في أن الإمام أبا حامد كتب في الفلسفة التي هاجمها وردد معظم مقولاتها وإن كان مرجعه الأول القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. فهل كان الفلاسفة الإسلاميون التوفيقيون غير ذلك؟ قد يكون البعض جنح إلى التفصيل في شرح الحكمة اليونانية إيماناً منه أن الحقيقة واحدة ولو تعددت السُّبل إليها. والغزالي يبحث عن أقصر الطرق للوصول إلى الحقيقة فوجده في الصوفية، والصوفية تبني طريقتها في المعرفة على الحدس المباشر في فهم الحقيقة، فالعقل والبرهان العقلي لا شك أنه يوصل إلى الحقيقة ولكن الإلهام الإلهي يختصر كل العمليات العقلية ليقدم لنا الحقيقة واضحة جلية بدون عناء وتفكير. فالحدس اختصار ويتم في القلب مصدر الحب والعشق. فلا حاجة للعقل في كشف الحقيقة لان إدراكها يتم قبل البرهان.

كتب الغزالي في تهافت الفلاسفة أربعة مقدمات يقول في المقدمة الأولى: ""ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل: فإن خطبهم طويل ونزاعهم كثير، وآراءهم، منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذّبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو أرسطاطاليس، وقدر على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي (٥)، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بان قال: أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه""(٦) هذا تصنيف اعتبره الغزالي فارقاً بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية ويتابع القول: ""ثم المترجمون لكلام رسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج

إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام: الفارابي أبو نصر وابن سينا ، فتقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال، فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليعلم أنا مقتصدون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب. (٧)

وفي المقدمة الثانية إن الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: **قسم** يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم- جوهراً مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم. (٨)

""**القسم الثاني:** ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل –صلوات الله عليهم- منازعتهم فيه كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة، والسماء محيط بها من الجوانب، فإذا وقع القمر في ظل الأرض، انقطع عنه نور الشمس، وكقولهم: إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة واحدة"".(٩)

""**القسم الثالث:** ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد انكروا جميع ذلك.

فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ماعداه""(١٠) وفي المقدمة الثالثة يعتبر الغزالي نفسه مدافعاً عن الدين في مواجهة الفلسفة وهو يدعي أنه لا يثبت آراءهم ويعتبرها منكراً ""فلذلك أنا لا أدخل في

الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقعية، ولا أتنهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"". (١١)

أما في المقدمة الرابعة فيأخذ على الفلاسفة خوضهم في غمار العلوم الإلهية ففي قولهم: ""إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقدير الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم يُحسنُ الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملةٌ على حله، وإنما يعسر على دركه، لأني لم أحكم المنطقيات، ولم أحصل الرياضيات"". (١٢)

إن استخدام الغزالي في كتابته أربع مقدمات قبل أن يدخل في سجاله الفلسفي يعتبر تمهيداً ضرورياً لعرض رأيه في أقوال الفلاسفة وها هو يستعد للمساجلة وليست هذه المساجلة مجرد نقد موضوعي يترك الغزالي الحكم فيها لمنطق الجدل الذي يمكن أن يحكم بخطأ قضية ما وكذبها أو صوابه وصدقها، ولكن الغزالي يحكم بكفر الفلاسفة بعد تخطئتهم ويسرض المسائل التي كفرهم بها. وهي عشرون مسألة وهي المسائل التي يعتبر الغزالي أن الفلاسفة أظهروا فيها تناقضهم وهي:

المسألة الأولى: إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

المسألة الثانية: إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

المسألة الثالثة: بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه.

المسألة الرابعة: في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

المسألة الخامسة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

المسألة السادسة: في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

المسألة السابعة: في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

المسألة الثامنة: في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

المسألة التاسعة: في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

المسألة العاشرة: في بيان أن القول بالدهر، ونفي الصانع لا زم لهم.

المسألة الحادية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم غيره.

المسألة الثانية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

المسألة الثالثة عشرة: في إبطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

المسألة الرابعة عشرة: في قولهم إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

المسألة الخامسة عشرة: في إبطال ما ذكروه من الفرض المحرك للسماء.

المسألة السادسة عشرة: في إبطال قولهم أن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

المسألة الثامنة عشرة: في قولهم نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بحجم ولا عرض.

المسألة التاسعة عشرة: في قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

المسألة العشرون: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ أو التألم في الجنة والنار. بالذات والآلام الجسمانية[١٣].

والغزالي لا ينكر من العلوم: الرياضيات لأنها ترجع إلى الحساب والهندسة ولا المنطقيات لأنها آلة الفكر في المقولات.

هذه المسائل التي عرضها الغزالي وهي عشرون مسألة ناقشها الغزالي وكفر الفلاسفة القائلين بها ظناً منه أن موجة الفلسفة اليونانية قد مرت في العالم الإسلامي وربما اعتقد الغزالي أنها انتهت بانتهاء المعتزلة الكلاميين المتفلسفين المعروفين والذين سيطروا على الفكر الإسلامي مدة لا تقل عن

ثلاثة قرون، كانت لهم الكلمة الأولى في ساحة الفكر الإسلامي ولم يكن الغزالي يتصور وهو يقف على المنبر شرقيّ العالم الإسلامي أن يواجهه على المنبر الغربي فيلسوف وصلت إليه خلاصة الفلسفات السابقة من يونانية وهندية وفارسية وعربية وإسلامية وفهمها فهماً دقيقاً بعيدة عن التزييف والتلفيق وعوامل الزيادة والنقصان ومحو المعالم الحقيقية لكل رأي، وشخص في صفات أبي الوليد ابن رشد والذي وصله كتاب الغزالي في التهافت جدير بان يدافع عن الفلسفة كفيلسوف شعر أن الفلسفة قد ظلمت وانتهكت حرمتها بدون ذنب اقترفته، من قبل الإمام أبي حامد. وقد رد ابن رشد تهمة الغزالي بالكفر وأوضح أن الغزالي في تكفيره الفلاسفة لجأ إلى مغالطات كانت أقرب إلى السفسطائية منها إلى الحقائق التي كان الفلاسفة بريئين منها، وبما أننا ندرس الغزالي في التهافت ولكي لا نكون كغيرنا نغمض أعيننا عما لا نريد أن نراه ونكون ممن يأخذ الحوادث من طرف واحد فإنه لابد لنا للحقيقة والتاريخ أن نستعرض حجج الغزالي ودفاع ابن رشد عن الفلاسفة في كتابه ""تهافت التهافت"" ولعل رد ابن رشد في المستوى اللائق الذي يتطلبه الموقف الفلسفي من الغزالي ومن تهافته، ولكننا سنبرز المسائل التي أخذت سجالاً حامياً بين الرجلين العملاقين في الأدب والفلسفة لأننا لو استعرضنا المسائل العشرين عند الغزالي والرد المقابل لابن رشد نكون قد كررنا ما قالاه وهذا ما هو مذكور في كتابيهما، وما كانت كتب الدارسين -منذ عصرنا وحتى الآن- زاخرة فيه، وإن الآراء الكثيرة التي قيلت في كلا الرجلين كافية أن تقدم أحياناً رأي الغزالي على خصومه الفلاسفة وأحياناً أخرى ترجِّحُ رأي ابن رشد ممثلاً عن الفلاسفة في مخاصمته.

والحق يقال أن الكتابين سجل مهم جداً في تراثنا الفكري يعبر كل منهما عن وجهة نظر جديرة بالتقدير والاهتمام. ونحن لا نبخس حق أي منهما ولا نقول كما قال كل منهما عن الآخر، فمسألة الإيمان والكفر مسألة معقدة ليس

من السهولة أن نطلقها ونتهم بها الغير لمجرد أنهم خالفونا الرأي أو لأن السلطة كانت في رأي ألزمتنا بقوله أو غير ذلك. فنحن لا نكفّرُ الفلاسفة لأننا لا نرى ما اجتهدوه خطأ ولا نراه يستحق التكفير ولا نكفر الغزالي لآرائه التي كان يقصد بها نصرة الإسلام وتدعيم السنة، على الرغم من أن الغزالي نفسه كان يردد، من كفر مسلماً فقد كفر(١٤). فنحن مع الغزالي في الضرورة التي يجب أن يتمتع بها المسلم من الحصانة ضد التكفير فالمسالة في تقديرنا خارجة عن الإطار الإنساني الذي يتصف أحياناً بالتلون والتبدل فمن طبيعة الحياة الإنسانية التغير والتبدل.

ولو عدنا بالحديث إلى مسائل الغزالي التي كفر بها الفلاسفة وكما قلنا سنستعرض أهم المسائل دون الدخول في تفصيلاتها الجزئية التي استغرقت عند الغزالي وعند ابن رشد صفحات عديدة تميل إلى التطويل وحشرت فيها تفاصيل كثيرة لا نجد لنا مبرراً في إعادة كتابتها لأننا سنترك للقارئ الكريم إمكانية البحث في الرجوع إلى المصادر التي أطنبت في الحديث عن هذه المسائل. ولعل المسألة الأولى من أهم المسائل الفلسفية التي عرضها الغزالي ورغم أنها تدل على إبطال قولهم وهي:

المسألة الأولى: في إبطال الغزالي في تفصيل ذلك: ""اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.

وحكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكون ومحدث، ثم منهم من أول كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له. وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقده جالينوس رأياً"" إلى التوقف في هذه المسالة. وأنه لا يدري: العالم قديم أم محدث؟ وربما على أنه لا يمكن أن

يعرف، وأن ذلك ليس لقصور فيه، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً""[15]، ويورد على ذلك أدلة كثيرة وأولها: ""قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، لأنا إذا افترضنا القديم لم يصدر منه العالم ممكناً إمكاناً صرفاً""[16]. ""وبالجملة فإن أحوال القديم إذا كانت متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال. وتحقيقه أن يقال: لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان""[17]... ""ولنترك النظر في محل حدوثه، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟ ولم أُحدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله. فلم حدث الآن ولم يحدث قبل؟ العدم آلة، أو قدرة أو غرض، أو طبيعة. فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث؟ عاد الإشكال بعينه، أو لعدم الإرادة فتتغير الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهاية""[18]. ويتابع الغزالي في عرض آراء الفلاسفة وفي الرد عليهم واحداً واحداً ولو قابلنا ذلك برأي ابن رشد الذي يرد على المسألة الأولى من مسائل الغزالي وهو القول بقدم العالم فيقول: ""قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً مواصل البراهين؟ لان مقدماته هي عامة — أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها- والعامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة. وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على: الممكن الأكثري، والممكن الأقلي. والذي على التساوي. وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجِّع على التساوي. وذلك

أن الممكن الأكثري، قد يظن به أنه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه؛ بخلاف الممكن على التساوي""[19] ويتهم ابن رشد بالأخذ بنهج السفطائيين الذين يغالطون في عرض المبادئ الأساسية فيقول: ""هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة، تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها، وعما قاله القدماء فيها، وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة، هو موضع مشهور من مواضع السفطائيين السبعة، والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات""[20] ""فالشك باق بعينه، وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب من الفاعل تغييراً فيجب أن يكون له مغير من خارج أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه، وأن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغيِّر. وذلك أن الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان: أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغيير، وأن كل تغير فله مغير. والأصل الثاني: أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغيير وهذا كله عسير البيان""[21] ويؤكد على اتهام الغزالي بالسفسطائية فيقول: ""قلت هذا قول سفسطائي، وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً. قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز. وأما تراخيه عن فعل الفاعل له تغيير جائز. وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد"" [22] ويتابع ابن رشد اتهامه للغزالي بالتشويش على الفلاسفة فيقول: ""قلت وهذا بين وغاية البيان، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعناها قبل"".[23] لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي، فشوش به هذا الجواب على الفلاسفة، وللغزالي دليل ثان على قدم العالم وحدوثه يقول: ""زعموا أن القائل: بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أن يتقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنه

يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء، مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علّةٌ وبعضها معلول""[٢٤] والمسألة التي أثارها الغزالي: هي مسألة علم الله ويهتم بها الفلاسفة على أنهم قالوا: إن الله لا يعلم إلا نفسه فيقول: ""وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا: فقالوا: إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل، وهو العقل، وهو المعقول، والكل واحد. فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم، لا يعلم صنعه محال للضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه. تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائفين علواً كبيراً، لم يكن يعلم صنعته البتة""[٢٥] ويرد ابن رشد على هذا بقوله: ""وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في أن الصانع يعرف، ولا بد مصنوعه، إذ قال في الله سبحانه: إنه لا يعرف إلا ذاته. وهذا القول إذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه. وكلما وجد برهان يناقضه، فإنما كان مظنوناً به انه يقين، لا أنه كان يقيناً في الحقيقة كذلك... وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالنظرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرق بها اليقين والمظنون في كتب المنطق... فكذلك الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده إنكار من ينكره. وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف، وكان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل إن كان قصده فيه إقناع الخاصة"". [٢٦]

ويناقش ابن رشد الغزالي في هجومه على الفلاسفة في القول بقدم العالم أيضاً يقول: ""بل لا نتجاوز إلزاميات هذه المسألة، فنقول لهم: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا

نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً... إلى قوله فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر. كما سنصفه بعد. وهذا أيضاً معارضة سفسطائية، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا في أن العالم محدث وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر. كذلك نعجز من نقض قولكم: إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط الفعل، إنه لا يتأخر عنه مفعوله. وهذا القول غايته هي إثبات الشك وتقريره، وهو أحد أغراض السفسطائين. وأنت يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل، والأقاويل التي قالتها الأشعرية في مناقضة ذلك. فاسمع أدلة الاشعرية في ذلك، واسمع الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل"". [٢٧]

أما في مجال قدم النفس فيردّ ابن رشد أيضاً على الغزلي في زعمه أن الفلاسفة يقولون بقدم النفس فيقول: ""قال أبو حامد: فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطون، وهو أن النفس قديمة، وهي واحدة، وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت""[٢٨] فيجيب الغزالي على ذلك بقوله: ""قلت أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهي النفس. فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة، فكان يكون للنفس نفس. فإذن اضطر أن تكون نفس زيد، ونفس عمر واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد""[٢٩] ويقول ابن رشد في نقده الغزالي فيقول: ""فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإن يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك، وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه. وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه، ولكون هذه

الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال: (والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعليق الإرادة القديمة بالإحداث لا بدعوى الضرورة) (وهذا القول الأخير للغزالي)"".[٣٠]

أما الاعتراض الثاني للغزالي فيقول ابن رشد على لسان الغزالي: «قال أبو حامد: الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال إنكم استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك مما يعتقده عاقل. ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع، وإثبات واجب وجود مستند الكائنات"" ويرد ابن رشد على اعتراضه هذا فيقول: ""قلت لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسالة. لكن يجب أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك بتكرر في مادة منحصرة، متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط"".[٣١]

وتحت عنوان ""دليل ثان لهم في المسألة"" يقول الغزالي: ""زعموا أن القائل: بان العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص، على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل، وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية""[٣٢]. ويورد ابن رشد قول الغزالي في كتابه ""تهافت التهافت""[٣٣] ويرد عليه فيقول: ""قلت: أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان، وذلك أن حاصله هو: أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم، فإما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان، قبل تقدم الشخص ظله، وإما أن

يكون متقدماً بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط، فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله، والباري قديم وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له. فيكون الزمان قديماً لأنه إذا كان قبل الزمان زمان، فلا نتصور حدوثه، وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم إلا مع الحركة. وإذا كانت الحركة قديمة، فالمتحرك بها قديم، والمحرك لها ضرورة قديم... وإنما كان هذا البرهان غير صحيح، لان الباري سبحانه ليس شأنه مما أن يكون في زمان. والعالم شانه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه: إما أن يكونا معاً. وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية، لان القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان"".(٣٤)

وهنا نلاحظ ملاحظة هامة وهي أن الغزالي يهاجم الفلاسفة كفيلسوف يُفنِّدُ أقوالهم قولاً قولاً ويرد عليه ابن رشد كفيلسوف يدافع عن حجج الفلاسفة بنداً بنداً وكأني ألاحظ أن ابن رشد غير مقتنع بصدق حجج الغزالي أو حتى بصدق الغزالي في هجومه لان من يهاجم جماعة في آرائهم لا يعرضها نفسها وهذا كان مصدر نقد كبير للغزالي ولكن هل يمكن أن نعتبر أن الغزالي أراد في ذلك أن يدافع عن معتقداته العامة بلغتهم التي يفهمونها وإن كان هذا الأمر على حساب فكره وعلى حسابه الشخصي أيضاً، فقيمة فكر الغزالي الفلسفي تكمن في الدفاع عن الفلسفة –إذا اعتبرنا أن الغزلي يحسن صناعة الفلسفة - أكثر بكثير من هجومه عليها، وهنا يمكن أن نفسر أزمة الغزالي الفكرية إذ اعتبر نفسه ضائعاً بين المفكرين فلم يستطع أن يرضي العامة حين تحدث باسمهم، وضيع في هجومه على الفلسفة والمذاهب الأخرى صفة المفكر الفيلسوف، وهو الذي برر لنفسه هذا السلوك فاعتبر نفسه يجري وراء المال والجاه والسلطان وإرضاء العامة، دون أن يتطلع إلى ما سماه العمل من أجل الآخرة، وهذا لا يتم إلا برضى الله سبحانه لان ما ذكرناه كان من أجل

الدنيا وما سلكه الغزالي فيما بعد لإرضاء الله بُغية السعادة في الآخرة، وعلى ما يبدو أن ابن رشد فهم الغزالي كما لم يفهمه العامة الذين ذكرهم الغزالي في تصنيفه الناس وأطلق عليهم عبارة ""البله"" الذين ينساقون بدافع غرائزهم وعواطفهم دون أن يعمل العقل في تحريك مقاصدهم ومراميهم فهل اعتبر ابن رشد الغزالي عامياً يهاجم الفلاسفة أم فيلسوفاً استخدمه العامة في هذه المهمة؟ لا شك أن ابن رشد على الرغم من قسوته أحياناً على الغزالي، واستخدامه التعابير المهينة أحياناً إلا أنه ومن خلال استطراده في الحديث عن تهافت الغزالي وتوضيحه أين وقع الغزالي في التهافت والمغالطة التي ربما قال عنها ابن رشد في صيغة ""قلب الحقائق"" أو التنكر لها، فعندما يرى الغزالي أنه من المعيب أن نأخذ الحق عن الحكماء اليونانيين ونترك حقيقتنا التي نستقيها من القرآن والحديث وسنة الرسول الكريم، ولكن ابن رشد وكل الفلاسفة المسلمين أخذوا من الفلسفة اليونانية ما يناسب الشريعة (المحمدية) ويمكن القول أن البعض أوّل الشريعة لكي تنسجم مع الحكمة اليونانية، وهذه كانت المهمة التوفيقية التي اتصفت بها الفلسفة العربية الإسلامية وميزتها كفلسفة إنسانية قابلة للأخذ والعطاء، ولعل الغزالي نفسه عرف أن مهمة العقل في رفده الشريعة قوة لها فاعتمد في نهاية مطافه سلوكاً آخر غير سلوكه الأول، وانقطع عن طلب المال والجاه والسلطان واعتزل التدريس واعتبر أن التصوف سلوك يخلصه من مغالطاته الأولى وعجز عقله يفسح المجال أمامه ليحقق في نفسه رضى الله الذي يدعي الغزالي انه يعمل في كل حياته من أجله فهل يمكنه ذلك عن طريق التصوف؟ هذا ما لا نستطيع الحكم عليه وإنما نتركه للرضى الإلهي، فالله هو وحده الراضي والحاكم في أمر عباده، وهو الذي يقدر مستوى العمل من حيث إصابته الحق أو ابتعاده عنه.

ولنتابع الغزالي وحججه على الفلاسفة ورد ابن رشد عليها فنأتي إلى مسألة أخرى من المسائل التي يجادل الغزالي فيها الفلاسفة، وتقع هذه المسألة تحت

عنوان ""في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم فعله وصنعه، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقته""[٣٥] ويرد عليه ابن رشد بقوله: ""قلت: قوله أما الذي في الفاعل، فهو أنه لابد وأن يكون: مريداً، مختاراً، عالماً، لما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده فكلام غير معروف بنفسه، وحد غير معترف به في فاعل العالم. إلا لو قام عليه برهان. أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب. وذلك أن نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة... والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد. والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده"" [٣٦] ويرد المغالطة على الغزالي بقوله: ""وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذي يقصد التغليط، لا الحق. وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه إنه ملبس. والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبسين أصلاً. ولا فرق بين من يقول: إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر. وبين من يقول: إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر. وإنه كما لا تدرك كيفية علمه، كذلك لا تدرك كيفية إرادته""[٣٧] ويرى الغزالي أن الفلاسفة قالوا بفعل الله وصنعه للعالم في ثلاثة وجوه:

الأول: ""فتقول الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة على سبيل الاختيار ومع العلم المراد. وعندكم: أن العالم من الله كالمعلول من العلة لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه، لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس"".[٣٨]

الوجه الثاني: في إبطال كون العالم فعلاً لله سبحانه على أصلهم: بشرط في الفعل وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه. وذلك لا يتصور في

القديم، إذا الموجود لا يمكن إيجاده. فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلاً لله تعالى؟.(٣٩)

الوجه الثالث: في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم. بين الفاعل والفعل وهو أنهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلا شيءٌ واحدٌ من كل وجه والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلاً بموجب أصلهم""(٤٠)

ويرد ابن رشد على الوجوه الثلاثة ففي الوجه الأول يقول ابن رشد: ""قلت: حاصل هذا القول أمران اثنان: أحدهما: أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعدُ في الأسباب الفاعلة.

والثاني: أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى، هي لزوم الظل المشخص، والضياء للشمس والهويّ إلى أسفل للحجر""(٤١). أما رده على الوجه الثاني فيقول ابن رشد: ""قلت: أما إن كان العالم قديماً بذاته، وموجوداً لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلاً، وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم، وانه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه. واسم الحدوث به أولى من اسم القدم""(٤٢).

ويقول ابن رشد في معرض رده على الوجه الثالث: ""قلت: أما إذا سلم هذا الأصل والتزم، فيعسر الجواب عنه، لكنه شيء لم يقله إلا المتأخرة في الإسلام... قلت: حاصل هذا الكلام أن الأول إذا كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما يختلف فعل الفاعل وبكثير: إما من قبل المواد، لاولا مواد معه. أو من قبل الآلة، ولا آلة. فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد. وعن ذلك الواحد واحد، فتوجد الكثرة"". (٤٣)

ويقترح الغزالي على الفلاسفة أن يحلوا إشكال الكثرة وإشكال الخلق فيقول: ""قلنا فإذا جوزتم هذا. فقولوا: إن الموجودات كلها على كثرتها، وقد

بلغت آلافاً صدرت من المعلول الأول، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه، بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية الإنسانية، وجميع الأجسام الأرضية والسماوية بأنواع كثيرة لازمة فيها لم يطلعوا عليها، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول""[٤٤].

أما ابن رشد فيقول في رده: ""قلت: هذا اللزوم هو صحيح، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول، هو الوحدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً مع الكثرة الموجودة فيه. فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول غير محدودة، لم يخل أن تكون: أقل من عدد الموجودات. أو أكثر منها. أو مساوية لها. فإن كانت أقل فحينئذٍ يلزم أن يدخلوا ثالثاً. ولن تكون الكثرة الواردة فيه فصلاً"" .[٤٥]

لقد حمي الوطيس بين ابن رشد والغزالي فالغزالي يقول مُجيباً عن الفلاسفة: ""فإن قيل لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف، ويَبعُد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد، فلهذا أكثرنا الوسائط... قلنا قول القائل: يبعد هذا، رجم ظن لا يحكم به من المقولات إلا أن يقال: إنه يستحيل، فنقول: لم يستحيل؟ وما المرد؟ والفيصل؟ فمهما جاوزنا الواحد، واعتقدنا أنه لا يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة، لازم واحد، واثنان، وثلاثة، فما المحيل لأربعة وخمسة؟ وهكذا إلى الألف، وإلا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد. وهذا أيضاً قاطع""[٤٦] ويقول ابن رشد: ""قلت: لو جاوب ابن سينا، وسائر الفلاسفة: أن المعلول الأول فيه كثرة ولابد. وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد، بوحداني، اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد. وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً، هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط، لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد، وخرجوا من هذه الشناعات. فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجاوبه بجواب صحيح، سر بذلك وكثر

المحاولات اللازمة لهم. وكل حجر بالخلاء يسر ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به، وأصل فساد هذا الوضع قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون الكثرة عن غير علة""[٤٧] وهنا نجد أنَّ ابن رشد يعتبر أن الغزالي يحور آراء الفلاسفة ويتقول عنهم بما ينسجم مع هجومه عليهم. وكأن ابن رشد يريد أن يقول أن الغزالي يقول عن الفلاسفة أقوالاً لم يقلها واحد منهم. وهذه المسألة يعتبرها ابن رشد تهافُتاً من الغزالي لذا فهو يرد التهافت عليه ويسمي كتابه ""تهافت التهافت"" رداً عكسياً ينسجم مع إطلاق سبة التهافت على الفلاسفة والتي يرى ابن رشد أنهم لا يستحقون هذا الجزاء الذي يعتبره ابن رشد جزاء غير عادل فرد التهافت على صاحبه تأكيداً على القول: ""ردوا الحجر من حيث أتت"". ويتضح لنا في الذكر عندما نقارن بين نقد الغزالي للفلاسفة إذا لم نقل هجومه الكاسح عليهم ورد ابن الرشيد الذي يتابع أقوال الغزالي قولاً قولاً ويرد عليها بلسان الفيلسوف المتمكن من علمه. نجد أنفسنا في مواجهة عملاقين كبيرين من عمالقة الفلسفة العربية الإسلامية كل في اتجاه وكل يُفنِّدُ أقواله بالمعرفة الغنيّة التي حصل عليها من الشريعة الإسلامية أولاً ومن الحكمة اليونانية أو غيرها ثانياً، فمصادر المعرفة عند كل منها كانت واحدة، ولكن ابن رشيد يعيب على الغزالي تخرُّصاته وهجومه الظالم على الفلسفة العربية الإسلامية وخلفيتها اليونانية بشخص فلاسفتها وينسى أنه استخدم في هجومه المقاييس الفلسفية التي يهاجم خصومه فيها. ولا يخفى علينا أن ابن رشد درس الغزالي في نصف حياته الأولى التي ذكر الغزالي نفسه في مجال نقده الذاتي في كتابه ""المنقذ من الضلال"" والتي كان يعتبر ما كتبه قبل ذلك كان في طلب الجاه والمال والسلطان، وليس يغنيه هذا الأمر عن الآخرة، التي كما ذكرناها سابقاً أنها في طلب رضا الخالق إذ يعتقد الغزالي أن مصيره الدائم سيكون في الحضرة الإلهية وأمام الواحد القادر القهار. فالدنيا لا يمكن أن تغني عن

الآخرة، والعمل من أجل الدنيا سبيله سلوك ما سلكه الغزالي في بداية حياته وسبيل الآخرة ما سلكه في آخرها. والسؤال الذي يحير الباحث والذي أجاب عنه الغزالي نفسه، وهو: كيف استطاع الغزالي أن ينسجم مع فكره الحقيقي الذي لم يكن يتحدث عنه في كتبه الأولى. ومع ما كتبه كناطق باسم السلطة الحاكمة يدافع عنها ويبرر لها أخطاءها ويهاجم أعداءها وليس لعقله ولمنطقه من ذنب سوى أنه سخر ذلك؟ وكيف يمكن للغزالي أن يتراجع عن تهافته وفضائحه بعد أن غرق وأغرق غيره فيها؟ إنه الموقف الصعب حيث لم يتمكن في النصف الآخر من حياته أن يرجع إلى أصوله الفكرية الأولى التي تربّي عليها والتي رضع منها المعرفة. وهل التصوف يمكن أن يبرر له ما فعل؟ قد يكون الأمر صحيحاً وهذا ما يعتقده الغزالي، وما استطاع أن يرضي نفسه به. فهل التصوف في منهجه العرفاني كان بعيداً عن ذلك؟ وهل كان التصوف ليرضي الفقه الإسلامي والفقهاء المسلمين الذين يعتبرون كل دخول غريب على الفكر الإسلامي المتمثل بالقرآن والحديث والسنة بدعة من البدع التي يحاربونها ويقيمون عليها الحدود لأنها في نظرهم تهديم للإسلام وابتعادٌ به عن جوهره الذي وجد من أجله كدين سماوي يعتبرونه آخراً وناسخاً وصالحاً لكل زمان ومكان. وهذا ما وقع فيه الغزالي من جديد. فلقد أرضى الغزالي العامة، وهذا ربما يكون قصده الأول في حياته الأولى، ولكنه عاد فأغاظهم في حياته الثانية. والغزالي نفسه وقع في هذه الحيرة ولكن هل نستطيع أو يستطيع الغزالي نفسه حذف واحدة من حياته الأولى أو الثانية لنحكم أين يقع الغزالي فعلاً في أي منهما؟ إن ذلك مستحيل وليس علينا إلا أن نفهم الغزالي إذا أردنا إنصافه من أن نطبق عليه مقياسه نفسه الذي آراءه في ثلاثة أصناف ولثلاثة أصناف من الناس: العامّة البله والأذكياء وخاصة الأذكياء. وبهذا يكون فكر الغزالي فكراً متكاملاً يرضي كل الناس بشتى مذاهبهم وطبقاتهم الفكرية والاجتماعية. وهكذا يمكننا أن نخرج من حيرتنا ونخرج الغزالي

نفسه من حيرته ونقدمه في شيوعية فكره التي أرادها شائعة بين كل المذاهب وبين كل الأطراف وصالحة لكل المقاييس ولعلنا أصبنا رشدنا ووصلنا إلى غايتنا التي ندور حولها.

ولنتابع السجال بين العملاقين حيث وصل الغزالي إلى تعجيز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود صانع العالم. يقول الغزلي: ""فنقول: الناس فرقتان: فرقة أهل الحق وقد رأوا، أن العالم حادث، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه، فافتقر إلى صانع، فعقل مذهبهم في القول بالصانع. وفرقة أخرى وهم الدهرية، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعاً... أما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعاً. وهذا المذهب بوصفه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال""[٤٨] ويرد ابن رشد: ""قلت بلى مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً، وذلك أن الفاعل قد يلغي صنفين: صنف: يصدر منه مفعول يتعلق به ففعلُهُ حال كونه. وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء. والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به. وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معاً""[٤٩]. أما قول الغزالي: ""ولا يجوز أن يقال: إنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره. لأنه جسم، والجسم مركب من هيولى وصورة، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً""[٥٠] ويرد ابن رشد: ""قلت: أما قوله: إن كل جسم مركب من هيولى وصورة، فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي، إلا أن يكون هناك هيولى باشتراك الاسم. وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا، لأن كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة. والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث. ولذلك سموها أزلية أي أن وجودها مع الأزلي""[٥١] والمسألة الخامسة عند الغزالي: في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد

وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود، كل منهما لا علة له، واستدلالهم على هذا بمسلكين: المسلك الأول: قولهم: إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه: إنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا تصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلة فتكون ذات واجب الوجود معلولاً... قلنا: قولكم: نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة، تقسيم خطأ في وضعه، فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال، إلا أن يراد به نفي العلة فنستعمل هذه العبارة فنقول: لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس لأحدهما علة على الآخر؟...

مسلكهم الثاني: أن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا متماثلين من كل وجه، أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والإثنينيّة، إذ السوادان هما اثنان، إذا كانا في محلين، أو في محل واحد، ولكن في وقتين. أو السواد والحركة في محل واحد، هما اثنان لاختلاف ذاتيتهما، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين، ثم اتحد الزمان والمكان، لم يعقل التعدد""[٥٢]. ولكن ابن رشد يرى غير ذلك فيقول: ""وليس الأمر كذلك وإنما معنى القول: هل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه، من حيث هو واحد بالعدد، أو لطبيعة مشتركة له ولغيره. مثال ذلك أن نقول: هل عمرو إنسان من جهة انه عمرو؟ أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد؟ فإن كان إنساناً من جهة أنه عمرو، فليس توجد الإنسانية لغيره، وإن كان من جهة طبيعة مشتركة، فهو مركب من طبيعتين، عامة وخاصة، والمركب معلول، وواجب الوجود ليس له علة، فواجب الوجود واحد، فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج، كان قول ابن سينا صحيحاً""[٥٣].

المسألة السادسة: يقول الغزالي: ""اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم، والقدرة والإرادة، للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة،

كما سبق. ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته""[٥٤] ويرد ابن رشد: ""قلت الذي يعسر على من قال بنفي الصفات، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، وأن يكون أيضاً العلم والعالم، والقدرة والقادر والإرادة والمريد معنى واحداً"".[٥٥] ويوجه ابن رشد نقداً لاذعاً للغزالي ويتهمه بالتنكر لما تعلم من فلسفة وعلوم كانت سبباً في بروزه هذا البروز الذي يشار إليه فيجب عليه أن لا يتنكر لهم هذا التنكر يقول ابن رشد: ""أيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الإسلام صيته، وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق، وذم علومهم. وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها، في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقف على خطأ إن كان في آراءهم، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم"".[٥٦]

المسألة السابعة: قال الغزلي: ""في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس، ويفارقه بفصل، وإنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل. وقد اتفقوا على هذا، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي، لم ينفصل عنه بمعنى فصلي، فلم يكن له حد، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل، وما لا تركب فيه فلا حد له، وهذا نوع من التركب""[٥٧] ورد ابن رشد: ""قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول: وفيه حق وفيه باطل. أما قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس يفارقه بفصل، فإن كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ، فهو حق. وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لأن كل ما هذا صفتُهُ، فهو مركب من: صورة عامة، وخاصة. وهذا هو الذي يوجد له الحد. وأما إن عنى بالجنس بتشكيك: أعني بتقديم وتأخير، فقد يكون له جنس، هو الوجود مثلاً، أو الشيء، أو الهوية، أو الذات. وقد

يكون له حد من هذا النوع من الحدود، فإن أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم. مثل ما قيل في حد النفس إنها: استكمال لجسم طبيعي آلي، ومثل ما قيل في حد الجوهر: إنه الموجود لا في موضوع""[58] ويقول ابن رشد: ""وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها، فهو قول باطل، وقد بيناه في غير موضع. وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط، وذلك أنه: لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً بتواطؤ، وانتفى أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء. وما قاله في الذات يلزمه في اللازم، ولو كان لازماً يدل لم يقل في جواب ما هو"".[59]

المسألة الثامنة: ""في إبطال قولهم، إن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود إليها. بل الوجود له كالماهية لغيره. والكلام عليه من وجهين: الأول المطالبة بالدليل: فيقال: بم عرفتم ذلك؟ أبضرورة العقل، أو نظره؟ وليس بضروري، فلا بد من ذكر طريق النظر.

والمسلك الثاني هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقية، غير معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، ولا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة فكيف يتعين واحداً مميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجود لا موجود، وهو ناقص""[60] أما رد ابن رشد: ""قلت: لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه، كما فعل في المقاصد، وذلك أن الرحيل لما اعتقد أن الوجود من الشيء، يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات، لأنه لو كان كذلك، لكان لشيء على وجوده، ولم يكن له فاعل. فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة""[61]

المسألة التاسعة: ""في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، فنقول: هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث. فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً، لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو من الحوادث، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً؟ إمّا الشمس، وإما الفلك الأقصى، وإما غيره""[٦٢] ورد ابن رشد بقول: ""قلت: أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد صح عنده أن كل جسم محدث، فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول، لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديماً، لكن إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية، فلتستبين في مواضعها"".[٦٣]

المسألة العاشرة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل أن للعالم صانعاً وعلة، فنقول: إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث لأنه لا يخلو من الحوادث، عقل مذهبهم في قولهم: بأنه يفتقر إلى صانع، وعلة. وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية؟

وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له، ولا صانع، وإنما العلة للحوادث، وليس يحدث في العالم جسم، ولا ينعدم جسم، وإنما تحدث الصور والأعراض""[٦٤]

""قلت: الفلاسفة تقول: إن من قال: إن كل جسم محدث، وفهم من الحوادث الاختراع من لا موجود، أي من العدم، فقد وضع معنى من الحدث لم يشاهده قط. وهذا يحتاج إلى برهان. فأما ما حل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل حتى ألزمهم القول بالدهر، فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف، فلا معنى للإعادة""[٦٥]

المسألة الحادية عشرة: في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره، ويعلم الأنواع. والأجناس بنوع كلي. فنقول أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود

في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له، لأن الكل مراد له، وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته..""(٦٦)

ويرد ابن رشد فيقول: ""قلت: هذا القول إنما قدمه توطئه ليُقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة. وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم، وكشف أمرهم، مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان، وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم: إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث. فلزم أن يصنعوا إنساناً في غير مادة فعلاً لجميع الموجودات... فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا. ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً، وهذا كله عندي تَعدّ على الشريعة وفحص عما لم تأمر به الشريعة، لكون قوى البشر مقصورة عن هذا. وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور. بما أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم"".(٦٧)

المسألة الثانية عشرة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً. فنقول: المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العلم، ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه وهو حي، فيعرف أيضاً ذاته. فكان هذا منهجاً معقولاً في غاية المتانة. فأما أنتم فإذا نفيتُم الإرادة، والإحداث، وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر بلزوم

على سبيل الضرورة والطبع. فأي بعد في أن تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد المعلول الأول فقط، ثم يلزم المعلوم الأول، المعلوم الثاني إلى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته""(٦٨). ويرد ابن رشد: "قلت: من أعجب الأشياء دعواه أن حدوث العالم يلزم عنه أن: يكون إرادة والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة، وعن الإرادة، وعن الاتفاق. أما التي تحدث عن الإرادة، فهي الأمور الصناعية، وأما التي تحدث عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة، لكانت الإرادة مأخوذة في حده؟ ومعلوم أن حد الحادث هو الموجود بعد العدم. والعالم إن كان حادثاً فهو يحدث من حيث هو موجود طبيعي، عن مبادئ أمور طبيعية، أحرى منه أن تحدث من مبادئ صناعية، وهي الإرادة"".(٦٩)

المسألة الثالثة عشرة: ""في إبطال قولهم: إن الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزيئات المنقسمة بانقسام الزمان إلى: الكائن وما كان وما يكون. وقد اتفقوا على ذلك: فإن من ذهب منهم إلى: أنه لا يعلم إلا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه. ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره ابن سينا، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً، تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنَّه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي"".(٧٠)

ورد ابن رشد على ذلك كما يلي: ""قلت: الأصل في هذه المشاغبة، تشبه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني.وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس. وإدراك الموجودات العامة بالعقل، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغيير الإدراك بتغيير المدركات وفي تعدده بتعددها"".(٧١)

المسألة الرابعة عشرة: ""في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية. وقد قالوا إن السماء حيوان. وإن لها نفساً

نسبها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو إغراضها بتحريك النفس. فكذا السموات. وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره"".[٧٢]

""قلت: أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك. إما أن يتحرك من ذاته، وإما أن يتحرك عن جسم من خارج، وأن هذا الذي يسمى قسراً. فمعروف بنفسه. وأما أن كل ما يتحرك من ذاته، فليس المحرك فيه غير المتحرك، فشيء ليس معروفاً بنفسه، وإنما هو مشهور، والفلاسفة يتكلفون البرهان على أنّ كل متحرك يتحرك من ذاته، فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات أخر، معروفة بنفسها. ومقدمات هي نتائج براهين أخر، وهو أمر يوقف عليه من كتبهم"".[٧٣]

المسألة الخامسة عشرة: ""في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء. وقد قالوا: إنّ السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه، لأن كل حركة بالإرادة فهي لغرض، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك. وإلا فلو استوى الفعل والترك، لما تصور العقل"".[٧٤]

ويرد ابن رشد فيقول:

""قلت: كل ما حاكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم، أو لازم عن مذهبهم. أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم إلا ما حاكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى، فإن ما لا نهاية له غير مطلوب، إذ كان غير موصول إليه، ولم يقله أحد إلا ابن سينا. ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتي بعد. والذي تقصده السماء عند القوم، إنما هي الحركة نفسها، بما هي حركة، وذلك أن كمال الجسم الحي، بما هو حي، هي الحركة""[٧٥] ثم ينتقد ابن رشد الغزالي نقداً لاذعاً فيقول: ""قلت: قد تظن أنّ هذا الكلام لسُخفه يصدر عن أحد الرجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل

شرير. وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي. ومن غير الشرير، قول شريري. على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات"".[٧٦]

المسألة السادسة عشرة: ""في إبطال قولهم: إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة، في هذا العالم، وإن المراد باللوح المحفوظ، نفوس السموات، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان. لا أنه جسم صلب عريض، مكتوبة عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح، لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية، لم يكن للمكتوب عليه نهاية، ولا يتصور جسم لا نهاية له، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها، على جسم ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها على جسم بخطوط معدودة""[٧٧] وكذلك يرد ابن رشد فيقول:

""قلت: هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا: أعني أن الأجرام السماوية تتخيل فضلاً عن أن تتخيل خيالات لا نهاية لها. والاسكندر يصرح في مقالته المسماة (مبادئ الكل) (إن هذه الأجرام ليست متخيلة لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة. وهذه الأجرام لا تخاف الفساد، فالخيالات في حقها باطل: وكذلك الحواس. ولو كان لها خيالات لكان لها حواس، لأن الحواس شرط في الخيالات، فكل متخيل حساس ضرورة. وليس ينعكس) على هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ، على ما حكاه عنهم. وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك فلكاً فلكاً، على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين، فتأويل جاء على أصولهم. وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية، إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع"".[٧٨]

وينتقل الغزالي في نقده وهجومه على الفلاسفة إلى الطبيعيات ويتابعه ابن رشد في نقده مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة. فيقول الغزالي: ""أما الملقبة

بالطبيعيات فهي علوم كثيرة: نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع، ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها. وهي منقسمة إلى أصول وفروع"". (٧٩)

ويعدد الغزالي فروعها ويعلق ابن رشد على ذلك بقوله: ""قلت: أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو. وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له، فليست كما عددها. أما الطب. فليس هو من العلم الطبيعي. وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي، لأنَّ العلم الطبيعي نظري، والطب عملي"". (٨٠)

المسألة السابعة عشرة: وهي المسألة الأولى من الطبيعيات عند ابن رشد يقول الغزالي: ""الاقتران بين ما يعتقده في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس ذاك ولا هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما لوجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق، ولقاء النار، والنور، وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة..."". (٨١)

أما رد ابن رشد فهو: ""قلت: أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك. إما جاحد بلسانه لما في جنانه.

وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من الفاعل"". (٨٢)

المسألة الثامنة عشرة: وهي المسألة الثانية من الطبيعيات عند ابن رشد. وهي عند الغزالي ""في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم، ولا هو منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه، كما أن الله ليس خارج العالم، ولا

داخل العالم، وكذا الملائكة. والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والإنسانية""(٨٣). ويرد ابن رشد فيقول: ""قلت: هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى، وتصويره إلا أنه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها ""وهمية"" عوض الفكرية في الإنسان. ويقول: إن اسم المتخيلة قد يطلقه القدماء على هذه القوة، إذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرّة، وكانت في البطن الأوسع من الدماغ، وإذا أطلق اسم المتخيلة على التي تخص الشكل قيل فيها: إنها مقدم الدماغ. ولا خلاف أن الحافظة والذاكرة هما في المؤخر من الدماغ، وذلك أن الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل""(٨٤)

المسألة التاسعة عشرة: وهي المسألة الثالثة عند ابن رشد من الطبيعيات،: يقول فيها الغزالي: ""في إبطال قولهم: إن النفوس الإنسانية، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها، فيطالبون بالدليل عليه، ولهم دليلان: أحدهما: إن عدمها لا يخلو: إما أن يكون بموت البدن، أو بضدٍّ يطرأ عليها أو بقدرة القادر... ودليل ثان، وعليه تعويلهم، أن قالوا: كل جوهر ليس في محل، فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط، وهذا الدليل، يثبت فيه أولاً أن انعدام البدن، لا يوجد انعدام النفس لما سبق، فبعد ذلك يقال: يستحيل أن ينعدم بسبب آخر، لا، كل ما ينعدم بسبب ما -أي سبب كان- ففيه قوة الفساد. أي إمكان العدم سابق على العدم، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث، فيكون إمكان سابق على الوجود، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود، وإمكان العدم قوة الفساد"". (٨٥)

وهنا رد ابن رشد مستخدماً طريقة أخرى في الرد المباشر دون أن يذكر أقوال الغزالي فيقول: ""قال ابن رشد باستحالة الفناء على النفوس البشرية، وكذلك قال أبو حامد بعد هذا إن للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها

العدم بعد الوجود (ويذكر ابن رشد دليلي الغزلي)... وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة. ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً"" (٦٨).

المسألة العشرون: وهي عند ابن رشد برقم عشرين يقول الغزالي: ""في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس. وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق. لتفهم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين. وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة، فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور الأخروية، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته""(٨٧). وفي ردّ ابن رشد ذكر للعنوان الذي ذكره الغزالي ولكن ابن رشد تصرف قليلاً بالعنوان، وهو يقول: ""قال ابن رشد لمّا فرغ من المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشر في الشرائع ألف سنة والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم هذا العدد من السنين، وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، وهو قول الصّابئة. وهذه الشريعة أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به"" (٨٨).

ويختم ابن رشد كتابه بالاعتذار لأنه لم يجد مجالاً إلا التصدي للغزالي فيقول: ""وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء. والاستغفار من التكلم، فيها، ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد خير من ألف، والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله. ما

تكلمت في ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك، ويقل العثرة بمنه وكرمه، وجوده، وفضله. لا رب غيره والحمد لله رب العالمين"".[٨٩]

من خلال ما قدّمناه مختصرين قدر الإمكان ما قدمه هذان العملاقان اللذان شغل كل منهما ساحة الفكر العربي الإسلامي، ردحاً من الزمن وكان كل منهما يستحق ما شهده فيهما ذوو الرأي وأهل الفكر الذين اطلعوا على ما قدماه من عرض لآرائهما وآراء الفلاسفة الذين سبقوهما في عرض أفكارهم، فكان الغزالي الفيلسوف الذي هاجم الفلاسفة بلغتهم وعرض أقوالهم وفسر بعضها تفسيراً يبيح له صياغة هجومه عليهم وكان هذا التفسير الذي أختص به الغزالي أحياناً ظالماً لهم لأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم أهل الحق يدعمون الحقيقة الشرعية بالحقيقة العقلية لكي يحققوا بذلك كمال الحقيقة وثباتها ولكن الغزالي الذي كان يهمه أن يرضي العامة في المرحلة التي ألف فيها كتابه ومجموعة كتبه التي تهاجم الفلسفة والمذاهب المعارضة للسلطة العباسية التي كان الغزالي قد سخر قلمه لخدمتها والتي ربما لم يكن الغزالي راضياً عما كتبه وهذا ما نفهمه من نقده الذاتي الذي قام به في كتابه ""المنقذ من الضلال"" والذي يعتبره النقاد اعترافاً من الغزالي بانسياقه وراء الجاه والمال والسلطان. والغزالي الذي برر لنفسه التراجع عن ما سبق وكتبه في كتاباته الصوفية المتأخرة والتي يعتبرها النقاد أيضاً نوعاً من التراجع الفكري وانتقالاً من مرحلة إلى مرحلة جديدة متبدلة في شروطها متغيرة في أحكامها. والغزالي رغم براعته في صياغة أفكاره قديمها وجديدها، إلا أن وضعه الذي وصل إليه كان يستدعي التبديل أو التغيير وكانت الأزمة التي وقع فيها والتي طالت، كان ينزوي فيها، ويتجه إلى الحق لينقذه من هذه الأزمة، وكانت الاستجابة كما يزعم الغزالي حيث تراءت أمامه الحقيقة بعد أن شك بها وبكل شيء حتى وجود الخالق. وليس من منقذ سوى الله نفسه فخرج معافى من هذه المحنة وكانت المعرفة الحدسية المباشرة التي ختم فيها الغزالي حياته دون أن يتبدل أو

يتغير كما عرفناه في سيرته التي تغير فيها مراراً وبدل أفكاره وهو المثقف البارع الذي نبغ منذ صغره ولفت نظر أساتذته جميعاً فكانوا يعاملونه بحذر شديد لسرعة اكتسابه ولشدة استيعابه لقد هاجم الفلاسفة بلغتهم وهاجم الباطنية بلغتهم أيضاً وما يلفت النظر أنه عاش في أحضان الفلسفة والباطنية أيضاً لذا كان عتاب ابن رشد صارخاً وأنه لا يليق بالعالم الذي رضع العلم عند قوم أن يشنع عليهم علمهم وهذا العيب عابه ابن رشد للغزالي واعتبره من النقائض التي وقع فيها فكر الغزالي، فلو بقي الغزلي يهاجم الفلاسفة كفقيه لم يتقدم في المعرفة الفلسفية لكان ذلك مبرراً له، ولكنه درس الفلسفة، وتعلم في مدراسها، ونهل من مناهلها، فعليه مقابل ذلك أن يعترف بفضلها عليه، لأنها هي التي أعطته القدرة على الكتابة والتفكير، فغير الغزالي كان يمتدح الفلسفة ويعزز دورها في ما يكتبه ويفكر به ولكن الغزالي بدلاً من ذلك تنكر لها وهاجم أهلها وشنع حقائقها فكان لا بد للفلاسفة من التصدي له للدفاع عن مقولاتهم فكان ابن رشد وهو العملاق المقابل الذي وقف في مغرب العالم الإسلامي الأقصى ليواجه العملاق الشرقي الذي كان يربض في مشرق هذا العالم الإسلامي الكبير وكما لاحظنا من خلال عرضنا الموجز لكل من الغزلي وابن رشد، أن كلاً منهما كان بارعاً، الغزالي كان يشرح آراء الفلاسفة التي يعتبرها خرجت عن إطار الشريعة إلى حد الكفر وابن رشد الذي يمثل الفلسفة الإسلامية التوفيقية خير تمثيل يعتبر أن الفلاسفة كانوا يدعمون الشريعة بالحكمة وأنهم كانوا يأخذون من الحكمة ما كان يوافق الشريعة ويتركون ما لا يوافقها. فالحكمة اليونانية كانت متنوعة الأفكار كثيرة الأحكام متشعبة المدارس، وليس كل أفكارها ومدارسها، ما يلائم الشريعة الإسلامية فالفلاسفة أخذوا منها ما يناسب وتركوا ما يخالف وكانت مدرسة أفلاطون وأرسطو والافلاطونية الحديثة أكثر الفلسفات قرباً وانسجاماً مع الفكر الإسلامي فهي تنطلق من فكرة الإله الواحد المنزه عن المادة المبدع

لعالمه، وكل من هذه المدارس فهم الإبداع بطريقته التي تنسجم مع منظومته الفلسفية المتكاملة. وكانت نظرية الفيض التي أخذها الفلاسفة المسلمون وكانت حصيلة ما يمكن اعتباره التوفيق بين الفكر الأفلاطوني المثالي وبين فكر أرسطو تلميذه والذي اعتمد في فلسفته على العلوم الطبيعية وعلى فكرة الإله المنزه الذي أبدع غيره، أيضاً حتى وصل الفيض إلى الهيولى التي لم تكن بصورة وهي الهيولى الأولى عندما توقف الفيض، بدأت القوانين الطبيعية في الانقسام والتطور فخرجت الموجودات من الواحد إلى عالم الكثرة.

وإذا كان ابن رشد لم يبرر للغزالي هجومه على الفلاسفة فلأنه كما ذكرنا اعتبره ناكراً لجميل الفلسفة التي كان لها الفضل في تنمية روحه النقدية وما زال النقاد حتى عصرنا الحاضر يوجهون نفس النقد للغزالي تقريباً ولكن الأستاذ ميثم الجنابي يبرر للغزالي هجومه ويرى أن الغزالي كان مندفعاً في ذلك إرضاءً للعامة وللخلافة الإسلامية المتمثلة بالخلافة العباسية وهو يقول: ""ومن الطبيعي أن لا يتعدى هذا الكون الفكري الانتقادي في ملامحه الأولية حدود ومعالم الروح الإسلامي. على العكس إنه كان يفترض في كل فعل يفعله ثواباً، وفي كل هجوم يشنه عقاباً. ولم تكن هذه الحالة العامة التي أبدعت الغزالي -الفقيه- المتكلم سوى معالم وجود الخلافة في مكنوناتها الإسلامية آنذاك. أي أنه عادة ما كان يجري إدراك العالم من خلال مؤشر العقل الجدلي وأوهام النفس. غير أن هذه الظاهرة كانت أيضاً الصيغة العقائدية للوجود الثقافي. بمعنى أنها لم تكن عملية إرادية""[٩٥]. نلاحظ هذا التبرير الذي يعتبره الجنابي عملاً لا إرادياً كان دافعه الموروث الثقافي الكلامي باعتبار الخلافة الإسلامية مصدر إلهام الغزالي الذي يدافع عنها ويهاجم خصومها وهذه الخلافة يعتبرها الغزالي أكمل تمثيل للعامة وإنها تحوز رضاهم. وهذه فكرة السلطة الإلهية التي يحكم بها الخليفة كأمير للمؤمنين وطاعتها من طاعة الله فهل كان الغزالي مؤمناً بهذه المقولة مخلصاً لها أم كان

مضطراً مندفعاً تجاهها بدوافع أخرى؟ وعلى الباحث أن يفتش عنها وقد يصل الباحث عن الحقيقة إليها، فإذا اعتبرنا الغزالي أيضاً باحثاً عن الحقيقة فهل وصل إليها؟ وكيف وصل؟ وما هو الطريق التي سلكها في الوصول؟ هذا نتركه للغزالي نفسه الذي اعتبر أنه وصل إلى الحقيقة عن طريق آخر غير الطريق الذي سلكه في بداية حياته وهو طريق الصوفية، والصوفية هي التي تفرق بين الشريعة والحقيقة فالشريعة للعوام والحقيقة للخواص، وإذا كان الغزالي مشى في إرضاء العوام في البداية، إلا أنه وجد أن العوام وطريقتهم لا توصل إلى الحقيقة، فبدل الطريق وزعم أنه وصل، ونحن سنرافق الغزالي في رحلته الطويلة وفي تنقله المتواصل بدءاً من طريق العامة إلى نهاية طريق الخاصة، ولا ندري إذا كنا سنهتدي كما اهتدى الغزالي، وهل نحن على استعداد لسلوك نفس الطريق الذي سلكه الغزالي؟ أم أننا لا نستطيع اختصار كثير من المراحل على أساس الخبرة التي ربما حصلنا عليها من خلال العثرات التي رافقت رحلة الغزالي. وقد حكم بعض نقاد الغزالي الحديثين على آرائه بأنها نوع من السبُاب والسبّاب لا يصلح أن يسمى فلسفة قال الدكتور سليمان دنيا في مقدمة كتاب ""تهافت التهافت"" الذي حققه وحقق أيضاً كتاب الغزالي ""تهافت الفلاسفة"" ""إن السباب ليس فلسفة ولا يصح أن يكون لوناً من ألوانها، حتى ولو على سبيل المجاز، ومع ذلك ورغم ذلك، منذ وقع فيه هذان الفيلسوفان. (ويقصد الغزالي وابن رشد) وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابهما من الدلالة على ذلك، وقد كان الغزالي هو البادئ بهذه التسمية، ولم يقتصر أمر ا لغزلي في هذا الشأن على هذه التسمية، بل ورد في ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك""(٩١) ويقول الدكتور دنيا أيضاً: ""وللغزالي عبارات أخرى في ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات. وقد أخذ عليه كثير ممن أطلعوا على كتابه ضناً بالعلم أن يخلط بالسباب، وبالعلماء أن يتجاوز حدود البيان، ولهم حق في ذلك، غير أن الغزالي يرى أن الظروف التي

أحاطت به تبرر له ""تشنيع على الفلاسفة، لنزع ثقة الجمهور منهم. تلك الثقة التي أولاها الجمهور إياهم، وكان من نتيجتها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطئون، وأنهم مع ذلك لا يؤمنون بالأديان. ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقائدية واضطربت أفكار الناس""[٩٢]. يؤكد الدكتور دنيا على الهدف السياسي من حملته لأن مهمة الفلسفة باعتقاده كانت في تحويل الناس العامة عن الولاء للسلطة الحاكمة التي كان الغزالي يكن الولاء لها وينطق باسمها، لذا يؤكد الدكتور دنيا أن هذا الدور الذي لعبه الغزالي في ذلك لا ينسجم حتى مع السلوك الديني العفوي الذي يدعي الغزالي أنه يعمل من أجله وهذا الأمر أشد خطورة من السباب، وأكثر خطأ لأنه يتصرف باسم الدين وأوامر الدين ليست كذلك لذا فإن الغزالي لم يرض علماء الدين أيضاً فلقي الغزالي هجوماً من أكثرهم ونقد ابن تيميّة للغزالي أهم دليل على ذلك.

والغزالي نفسه يشير إلى ذلك وهو أشد قسوة على نفسه من نقاده. يقول الغزالي: ""فأية رتبة في عالم الله أخسُّ من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس في سجيَّتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات""[٩٣].

فهل نستطيع الجزم بان الغزالي لم يكن متقنعاً في كتابه التهافت وأن له هدفاً آ خر من المسألة. هذا ما قاله الدكتور دنيا في مقدمة الكتاب: ""نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العجز عن اقتناص الحقائق الإلهية، ولهذا يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية، ولكن الغزالي إذ يحاول، تقييد سلطة العقل، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية. فإذن عمله هذا محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده""[٩٤]. ففي رأي الدكتور دنيا وأكثر ناقدي الغزالي أن الفيلسوف الغزالي

يقارع الفلاسفة فيما يعتقدونه من آراء وتقتصر هذه المقارعة على العلوم الإلهية لأنهم بزعم الغزالي يخطئون فيها إلى حد الكفر ولولا التأثير السياسي المفروض على فكر الغزالي لكان الأمر غير ذلك. يقول الدكتور دنيا: ""فمن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت تلك التي يصورها الغزالي نفسه بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة ورآه لهذا، بعيداً عن استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها، وضعفها، وركتها عملاً داخلياً في صميم الفلسفة. إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل، وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة"".(٩٥)

هوامش الفصل الثاني (الغزالي في تهافته)

١. تهافت الفلاسفة: الغزالي: تحقيق د سليمان دنيا- درا المعارف بمصر ١٩٦٦ ص٥٦.

٢. (١٦سورة النحل آية ١٢٥)

٣. الفسطاس المستقيم: الغزالي - مطبعة التقدم ص٨٦.

٤. ميزان العمل: الغزالي

٥. سمي أفلاطون بذلك لأن أول من جعل الالوهية نظرية فلسفية أو أن أفلاطون كما يعتقدون من سلالة الآلهة.

٦. تهافت الفلاسفة ص٧٦

٧. م .س ص٧٧- ٧٨.

٨. م .س ص٧٩.

٩. م .س ص٨٠.

١٠. م .س ص٨١.

١١. م .س ص٨٢- ٨٣.

١٢. م .س ص٨٤.

١٣. م .س ص٨٦- ٨٧.

١٤. م .س ص٣٠٩ هامش (٢).

١٥. م .س ص٨٨- ٨٩.

١٦. م .س ص٩٠.

١٧. م .س ص٩٠.

١٨. م .س ص٩١.

١٩. تهافت التهافت: ابن رشد- تحقيق الدكتور سليمان دنيا- دار المعارف بمصر١٩٦٤ ص٦٠- ٦١.

٢٠. م .س ص٦٢- ٦٣.

٢١. م .س ص ٦٤- ٦٥.

٢٢. م .س ص٦٤.

٢٣. م .س ص٦٨.

٢٤. تهافت الفلاسفة ص١١٠.

٢٥. م .س ص٧٢.

٢٦. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٣- ٧٤.

٢٧. م .س ص٧٥.

٢٨. م .س ص٩٠.

٢٩. م .س ص٩١.

٣٠. م .س ص٩٣- ٩٤.

٣١. م .س ص١٢٤.

٣٢. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١١٠.

٣٣. تهافت التهافت: ابن رشد ص٢٥٠- ٢٥١.

٣٤. م .س ص١٣٦- ١٣٧.

٣٥. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٣٤.

٣٦. تهافت التهافت: ابن رشد ص٢٥٠- ٢٥١.

٣٧. م .س ص٢٥٣.

٣٨. تهافت الفلاسفة: الغزلي ص١٣٥.

٣٩. م .س ص١٣٩.

٤٠. م .س ص١٤٣.

٤١. تهافت التهافت: ابن رشدص٢٥٤.

٤٢. م .س ص٢٧١.

٤٣. م .س ص٢٨٨- ٢٩٠.

٤٤. م .س ص٣٨٩.

٤٥. م .س ص٣٩٩.

٤٦. م .س ص٤٠١.

٤٧. م .س ص٤٠٢.

٤٨. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٥٥.
٤٩. تهافت التهافت: ابن رشد ص٤٢٧- ٤٢٨.
٥٠. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٥٦.
٥١. تهافت التهافت ص٢٣٧- ٢٣٨.
٥٢. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٦١- ١٦٢.
٥٣. تهافت التهافت: ابن الرشد: ص٢٦٤.
٥٤. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٧٢.
٥٥. تهافت التهافت: ابن رشد ص٤٩٤.
٥٦. م .س ص٥٤٦- ٥٤٧.
٥٧. تهافت الفلاسفة: ص١٨٤.
٥٨. تهافت التهافت: ص٥٦٦.
٥٩. م .س ص٥٦٧
٦٠. تهافت الفلاسفة ص١٩٠- ١٩١.
٦١. تهافت التهافت ص٥٩٧.
٦٢. تهافت الفلاسفة الغزالي ص١٩٣.
٦٣. تهافت التهافت: ابن رشد ص٦١٣- ٦١٤.
٦٤. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٩٦.
٦٥. تهافت التهافت: ابن رشد ص٦٣١.
٦٦. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص١٩٨.
٦٧. تهافت التهافت: ابن رشد ص٦٤٤- ٦٤٩.
٦٨. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٠٣.
٦٩. تهافت التهافت: ابن رشد ص٦٨٠- ٦٨١.
٧٠. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٠٦.
٧١. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٠٠- ٧٠١.
٧٢. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢١٨.
٧٣. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧١٥- ٧١٦.
٧٤. تهافت الفلاسفة :الغزالي ص٢٢٢.

٧٥. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٣٢- ٧٣٣.

٧٦. م .س ص٧٣٥.

٧٧. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٢٦.

٧٨. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٤٦- ٧٤٧.

٧٩. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٣٤.

٨٠. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٦٧- ٧٦٨.

٨١. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٥٢.

٨٢. تهافت التهافت: ابن رشد ص٧٨١.

٨٣. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٥٢.

٨٤. تهافت التهافت: ابن رشد ص٨١٩.

٨٥. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص٢٧٤- ٢٧٩.

٨٦. تهافت التهافت: ابن رشد ص٨١٩.

٨٧. تهافت الفلاسفة: الغزالي ٢٨٢.

٨٨. تهافت التهافت: ابن رشد ص٨٥٨- ٨٦٣.

٨٩. م .س ص٨٧٤.

٩٠. الغزالي: ميثَم الجنابي- دار المدى بدمشق ١٩٨٨ ج٢ ص١٣.

٩١. تهافت التهافت: ابن رشد: تحقيق د. سليمان دنيا المقدمة ص١٩.

٩٢. م .س ص٢٠.

٩٣. م .س ص٢١.

٩٤. تهافت الفلاسفة: الغزالي –تحقيق د. سليمان دنيا المقدمة ص٢٤.

٩٥. م .س ص٢٤.

الفصل الثالث

الغزالي في فضائحه

كتب الغزالي كتابه ""فضائح الباطنية"" أو كما يسميه أيضاً ""المستظهري"" بأمر من الخليفة المستظهر بالله العباسي هذا ما يقوله الغزالي في مقدمة كتابه: ""فكانت هذه الحيرة تغير في وجه المراد، وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مستشمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجها لهم، وإيضاح غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن ربقة الإسلام، وانسلاخهم، وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقبائحهم. بما يُفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم""[1] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الغزالي لبّى أمر الخليفة العباسي في الكتابة وهذه المسألة كانت معروفة وهي أن الصراع بين جناحي الأسرة الهاشمية العباسية والعلوية كان محتدماً وحاداً أحياناً وخاصة بعد تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب وامتدادها المستمر إلى مصر وسوريا وتهديدها في وقت سبق ظهور الغزالي بغداد عاصمة الدولة العباسية نفسها، ولم ينفك العباسيون بإصدار الأوامر تلو الأوامر وجمع الفقهاء ورجال الدين والعلم الذين يستظلون بظل الدولة العباسية لإصدار الفتاوى بتكفير أئمة وخلفاء الدولة الفاطمية والتشكيك بنسبهم وشرعية حكمهم وليس الغزالي الأول الذي يتصدى للباطنية ويفضح أساليبهم كما يزعم وإنما سبقة الكثيرون ممن كتبوا في هذا الأمر. فقد ذَكر ابن النديم في الفهرست كتاباً لأبي عبد الله بن رزام ردّ فيه على الإسماعيلية.[2] ثم كتب سعد بن

محمد أبو عثمان النساني القيرواني النحوي كتاباً في الرد على الملحدين. ثم جاء أبو بكر الباقلاني المتوفي ٤٠٣هـ فألف كتاب: ""كشف الأسرار وهتك الأستار"" في الرد على الباطنية(٣). وقد أورد الغزالي ذلك في كتابه ""إحياء علوم الدين"" وهذا دليل آخر أن الغزالي استقى آراءه في كتابه من القاضي أبي الطيب الباقلاني. وكان الاصطخري المعتزلي قد كتب رداً على الباطنية أهداه للخليفة القادر (٤) وكتب معتزلي آخر هو إسماعيل بن أحمد البستي كتاباً بعنوان ""كشف أسرار الباطنية""(٥) وممن كتب عن الباطنية من أسلاف الغزالي: أبو الحسين الملطي المتوفي ٣٧٧ في كتابه ""التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع"" ومحمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليمني له كتاب ""كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة"".(٦)

أما ما اعتمد عليه الغزالي من كتب في تأليفه فهما كتابان: الأول: ""الفرق بين الفرق"" لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي والثاني ""الملل والنحل للشهرستاني. ويبدو من خلال دراسة كتاب الغزالي أنه تأثر بهما بعد إطلاعه على ما سبقه من كتب.

ولا يخفى أن الغزالي كان قد اطلع على فكر الباطنية منذ نشأته الأولى وقد ذكر هو في كتابه المنقذ من الضلال: ""وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم. فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهري) أولاً، وفي كتاب (حجة الحق) ثانياً، وهو جواب كلام لهم عرض علي ببغداد وفي كتاب (فصل الخلاف) الذي هو اثنا عشر فصلاً. ثالثاً: وهو جواب كلام عرض عليَّ بهمدان، وفي كتاب (الدرج المرقوم بالجداول) رابعاً، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي بطوس، وفي كتاب (القسطاس المستقيم) خامساً وهو كتاب مستقل بنفسه، مقصوده بيان ميزان العلوم، وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به بل المقصود أن هؤلاء، ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء"".(٧)

كنا قد ذكرنا أن طوس وجرجان ومعظم مدن الري المعروفة كانت تشهد نشاطاً واسعاً للإسماعيلية الفاطمية وللنزارية التي انقسمت بعد خلافة المستعلي وكانت ألموت القلعة المشهورة والتي استولى عليها الحسن بن الصباح مع مجموعة من القلاع القريبة منها، كانت تشكل ما يعرف بدولة القلاع النزارية التي لم تخضع للحكم العباسي ولا للحكم الفاطمي، وإنما اتخذت لها شكلاً من أشكال الحكم عرف بنظام الفدائية وهو نوع من الأنظمة الدفاعية والهجومية أحياناً في العلم العسكري يقوم على مبدأ اغتيال الخصوم وتدعيماً للدولة وإرهاباً لخصومها وقد مارس الصبّاح هذا الأسلوب على السلاجقة الذين سيطروا على الدولة العباسية في زمن الغزالي وكان اغتيال نظام الملك وليّ نعمة الغزالي كما يمكن أن ندعوه اصطلاحاً واغتيال ابنه بعده، يمكن أن يقال أن الغزالي أطلع مباشرة على فكر الإسماعيلية الباطنية والتي كان نظام الملك والسلاجقة بشكل عام يناصبونها العداء. وكان الفكر الإسماعيلي يعرف بالديانة الجديدة أو يطلق عليها أحياناً ""التعليمية"" وذكر الغزالي في كتابه الفضائح هذا الاصطلاح وكما جرينا على مبدأ الحوار بين الغزالي وخصومه في كتاب التهافت كذلك نعتمد هذا المبدأ في الحوار بين الغزالي والباطنية. فقد رد الداعي الفاطمي علي بن الوليد على الغزالي في كتابه ""دامغ الباطل وحتف المناضل"" وقد كان هذا الكتاب بلسان أحد مفكريها على اتهامات الغزالي، والكتاب أصبح الآن متوفراً حيث قام الدكتور مصطفى غالب بتحقيقه ونشره ونحن سنعود في مقابلة الحجج التي جاء بها الغزالي في الفضائح مع حجج الباطنية في كتاب الدامغ هذا.

ويمكن أن نتساءل كما تساءلنا: لماذا هاجم الغزالي الباطنية والتي يقال أنه ترعرع في أكنافها وتعلم ثقافتها؟ ولعلنا نجيب على الغزالي والجواب واحد كما هو عند هجومه على الفلاسفة فالتعليمة الإسماعيلية مذهب اعتمد على دمج الشريعة بالفلسفة فعندما هاجم الغزالي الفلاسفة كان يتضمن هجومه

أيضاً الهجوم على الباطنية التي اعتمدت بالدرجة الأولى على التأويل الفلسفي في شرح آرائها ، ولكنه عند هجومه المباشر على الباطنية فقد حقق الغزالي الغايتين في سلوكه هذا. ولقد واجه الغزالي نقداً عنيفاً في كل من العملين ففي هجومه على الفلاسفة كان فيلسوفاً خبر العلوم الفلسفية واستطاع أن يوضح ما في الفلسفة من قضايا تنسجم مع الشريعة وما فيها من قضايا تعارض الشريعة لذا كان الغزالي متهماً بأنه كان يهاجم الفلاسفة هجوم غير المقتنع بفعله وينطوي الأمر نفسه على هجومه على الباطنية فكان في هجومه أيضاً أكثر من باطني عرض آراءها ربما بقصد النشر والدعاية كما يدعي الباطنيون أنفسهم والذين لم يتعرضوا للغزالي بسوء رغم أن قلم الغزالي فيهم كان أشد مضاء من سيف نظام الملك والسلاجقة. ومع ذلك فترك الغزالي يسرح ويمرح ويتحدى وكان عدد من خطباء المساجد والذين تعرضوا للباطنية وبعض الفقهاء أيضاً قد تم تهديدهم أو اغتيالهم بينما كان الغزالي يتحرك بحرية ويتحدث بحرية. ولم يلق أي عناء أو تهديد أو مضايقة إلا مضايقته من نفسه وهذا ما ذكره الغزالي في مجال نقده الذاتي لنفسه في كتابه ""المنقذ من الضلال"". وقد ذكر لي أحد المهتمين بالفكر الباطني عن الغزالي أنه كان باطنيّاً وكان بمهمة سرية وكان بمرتبة داعٍ مكاسر ومهمة الداعي المكاسر إثارة مشكلة جدلية يأتي الداعي الآخر وربما كان داعي البلاغ ليحل هذه المشكلة. فهل كان الغزالي كما يقول هذا الأخ قد أثار مشكلة فقط لتقوم التعليمة الباطنية في إنجاز حلها؟ ونحن لا نملك الحجة لتبيان ذلك فالظروف السرية التي عاشتها الباطنية قد تستدعي مثل هذه الاحتمالات. والغزالي إذا كان هذا القول صادقاً وقد غرق في بحر الخصومات المذهبية وربما انتبه لخطورة هذا الدور الذي لم يستطع التراجع عنه ، ولم يستطع التكفير عن مثل هذا العمل الخطير، وهو الحجة وحامي السنة وناصر الشريعة في مفهوم العامة

الذين عرفوه في هذه الصيغة. لذا لم يجد من طريق آخر غير طريق التصوف، هذا الطريق الذي سلكه وجد فيه الملاذ الأخير لوضعه النفسي الذي عانى منه طويلاً، ففي الصوفية باطنية قريبة من الباطنية الإسماعيلية وربما أنها نهلت من منهلها، وسقت أهلها من كأسها مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد مشاربها وتنوع فضائلها إلا أنها تلتقي كلها في ساحة عمل واحدة لها مقوماتها المشتركة، وأهم ما فيها الدعوة إلى وحدة الإنسانية، وحدة لا عنصرية فيها ولا مذهبية، فالدين فيها محبة والعلاقة الإنسانية فيها أخوة، الكل يتطلع إلى الله الواحد في وحدانيته. وهو الكل بكماله وقدرته وعلمه، والعالم الأجزاء المتجزئة من وحي خلقه وإرادته. فهل نعتبر سلوك الغزالي الأخير عودة إلى الباطنية؟ مع تبدل الشكل واللون، فالعودة في النهاية إلى طوس، واللجوء إلى زاوية فيها التقية الستر. والمكاسر لم يتراجع عن أي رأي من آرائه التي عرضها في شبابه والتي أثارتها دوافع صباه، فقد يحمل الشباب عنفوان الإرادة بحماس لا يستطيع الشيخ العجوز تحمل أعبائها. ولولا عادية السلطة والخوف منها ومن العامة لكان الأمر غير ذلك، ولو كانت حرية الرأي مباحة لما كانت هناك حاجة للتلون والتبدل وارتداء لباس لا يليق بالشيخ وما كانت هناك حاجة لتستير العيوب وما كانت هناك عيوب بالأصل تحتاج إلى ستر، والغطاء الكبير يستر العيوب وغيرها ويخفي تحته كل ما هو عرضه للنبذ والاستهجان. فالعامة لها رأي مخيف بحسب نظر الغزالي نفسه لا بد من مراعاته ولو أدى إلى ظلم العالم نفسه والتحدث بلسان غيره. إنها مأساة الفكر الإنساني على مدى العصور والأزمان والتاريخ شاهد حق، وفي صفحاته دونت كل المنغصات المعروفة والتي شهدت ضياع حقائق كثيرة اتجهت في مسيرها غير الوجهة التي كانت تهدف إليها هذا ما نعرفه، وما لا نعرفه أكثر بكثير، صور واضحة وصورة خفية، وما يدرينا أن تكون الصور التي تراءت لنا بوضوح قد ركبت تركيباً صناعياً

لتخرج إلينا كما نشاهدها؟ ما أصعب البحث عن الحقيقة وما أصعب الوصول إليها. ولكن لا بد للسعي، فالسعي جزء كبير من النوال، وقاعدة النوال تعتمد بالدرجة الأولى على السعي، وبدونه لا نوال ولا حقيقة.

ولنبدأ بعد هذا الاستعراض الذي سنعود إليه في مجال نقدنا للغزالي لنتحدث عن الفضائح ونقدها الدامغ علنا نصل إلى بغيتنا، فأمر يحتاج إلى جهد وعناء وصفاء ذهن لنستخرج من الظاهر –الذي هو المادة الوحيدة التي نشهدها والماثلة أمامنا- باطناً هو بيت القصيد وما نرمي إليه من عمل يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتاب الفضائح تحت عنوان ""الظروف السياسية"": ""والداعي الأهم إلى تأليف الغزالي لهذا الكتاب هو –كما قلنا- استفحال أمر الباطنية وبث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي، المستنصر بالله، ضد الخليفة لعباسي المستظهر بالله.

ولهذا استهدف الغزالي من هذا الكتاب هدفين: إظهار فضائح الباطنية، وهو أمر يتعلق بالعقيدة، وبيان فضائل المستظهرية أي خلافة المستظهر بالله العباسي، وهو أمر يتعلق بالسياسة. ومن هنا جاءت تسمية الكتاب بالمستظهري في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"".[٨]

إذن الهدف من تأليف الكتاب بالدرجة الأولى سياسي كما قلنا من قبل بغية إرضاء الخليفة العباسي، الذي ينطق باسمه الغزالي وبأمر منه.

ويعرف الغزالي الإسماعيلية بقوله: ""وأما الإسماعيلية فهي نسبة لهم إلى أن زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن أدوار الإمامة انتهت به، إذ كان هو السابع من محمد صلى الله عليه وسلم، وأدوار الإمامة سبعة سبعة عندهم، فأكبرهم يثبتون له منصب النبوة، وأن ذلك يستمر في نسبه وأعقابه. وأما السبعية، فإنما لقبوا بها لأمرين: أحدهما: اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة، وأن الانتهاء إلى السابع هو آخر الدور، وهو المراد بالقيامة، وأن تعاقب

هـذه الأدوار لا آخـر لهـا قـط. والثـاني: قـولهم أن تـدابير العـالم السفلي، أي مـا يحويـه مقعـرٌ فلـك القمـر منوطـة بالكواكـب السبعة الـتي أعلاهـا زحـل، ثـم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطار، ثم القمر، وهـذا المذهب مُسترقٌ من مَلحَدةِ المنجميّن وملتفت إلى مـذاهب الثنويـة في أن النـور يـدبر أجـزاء، المتخرجة بالظلمة بهذه الكواكب السبعة فهذا سبب هذا اللقب""[٩].

ونلاحظ أن الغزالي عرف بالإسماعيلية تعريفاً مقبولاً ومعروفاً وهذا التعريف قد نجد له أصولاً في الملل والنحل للشهرستاني والفرق بين الفـرق للبغدادي، وإن كنـا قـد قبلنـا التعريـف فـإن التعريـف بالمذاهـب واتهـامهم بـالتهم المعروفـة الـتي تشنع عليهم فترفضه الحقائق الموصوفة لكل فرقـة مـن الفـرق ونحـن إن ذكـرنـا القول كاملاً فذلك للأمانة في النقل وليس لنـا مـن هـدف التعـريض لأي مـذهب لأننا نعتبرها كلها مجرد اجتهادات في علم الشريعة ترضي مريديها وإن كانت لا ترضي غيرهم فهي حقيقة أصبح العالم بصيغته الجديدة التي تقوم على حرية الرأي والتفكير والاعتقاد دون نازع أو إجبار لأن الاحتمالات التي أعطتها الفرق لكل نص أصبح هدفها الآن اغناء النص ووحدة هدف كل المجتهدين فيه.

يستعرض الغزالي في الباب الأول المنهج الذي سار عليه في تأليفه وكيف أنه اعتمد مبدأ جمع كل مـا يريده مـن التـأليف وتفصيل ذلك والأطنـاب في الشرح زيادة في الإفهام.

ويبدأ الغزالي في بداية كتابه بالتعريف بهم وبألقابهم فيقول: ""في ألقابهم الـتي تـداولتها الألسنة علـى اخـتلاف الاعـصار والأزمنـة وهـي عـشرة ألقـاب: الباطنيـة، والقرامطـة، والخرَّميَّـة، والخرمنديـة، والإسماعيليـة، والـسبعية، والبابكيـة، والمحمـرة والتعليميـة""[١٠] ويـشرح كـل واحـد مـن هـذه الألقـاب. والباطنيـة: ""لـدعواهم أنَّ لظـواهر القـرآن والأخبـار بـواطن تجـري في الظـواهر مجرى اللب من القشر""[١١]. ""وأما القرامطة فإنما لقبوا بها نسبة إلى رجل يقال له حمدان قرمط كان احد دعـاتهم في الابتـداء، فاستجاب لـه في دعوته رجال

فسموا قرامطة، وقرمطية""[12] ويشرح الغزالي كيف أن داعياً إمامياً استطاع التأثير على حمدان وكيف تحول حمدان إلى داع.

""وأما الخرمية: فلقبوا بها نسبة لهم إلى حاصل مذهبهم وزبدته، فإنه تراجع إلى طي بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المعبدين، وتسليط على الناس على أتباع اللذات وطلب الشهوات، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات، وخرم لفظ أعجمي ينبئ عن الشيء المستلذ المستطاب، الذي يرتاح الإنسان إليه بمشاهدته يهتز لرؤيته. وقد كان هذا لقباً للمزدكية، وهم أهل الإباحة من المجوس، الذين نبغوا أيام قباذ وأباحوا النساء وإن كن من المحارم، وأحلوا كل محظور""[13] وهذه التهمة التي يلصقها الغزالي بالباطنية ليست دقيقة، فلم يذكر التاريخ أي علاقة للإسماعيلية بالخرميّة أو المزدكية، وإن كانت التهمة في أساسها كانت توجه دائماً للعناصر الفارسية التي دخلت الإسلام وبقي التشكيك بولائها له وإنها بقيت على عقائدها القديمة وإذا كانت الباطنية والإسماعيلية قد اعتمدت على العنصر الفارسي فإن العباسيين قد اشتركوا أيضاً في ذلك ويمكن القول أن العباسيين قد سبقوا في اعتمادهم الأول على الفرس.

""وأما الإسماعيلية: فهي نسبة لهم إلى زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن أدوار الإمامة انتهت به، إذ هو السابع من محمد صلى الله عليه وسلم، وأدوار الإمامة سبعة سبعة عندهم، فأكبرهم يثبتون له منصب النبوة، وأن ذلك يستمر في نسبة أعقابه، وقد أورد أهل المعرفة بالنسب في كتاب الشجرة أنّه مات ولا عقب له"".[14]

وللإسماعيلية رأيها الإسلامي في النبوة وهي تقول بصحة دعوى الأنبياء جميعاً وبأن محمد (ص) خاتم الأنبياء والرسل ولا نبي بعده وليس لتهمة الغزالي هذه من أصل لأن كل الأدبيات الإسماعيلية لا تذكر نبوة بعد محمد، أما الإمام السابع محمد بن إسماعيل آخر الدور الأول بدءاً من علي فهو باعتقادهم

إمام أساس تشبه إمامته إمامة الإمام علي. والإسماعيلية تعتقد أيضاً أن نسب الإمامة مستمر بلا انقطاع والإمام محمد بن إسماعيل أعقب ابنه الإمام أحمد الوفي وهو الإمام الثاني في الدور المسمى في هذه المرحلة بدور الستر. ""وأما البابكي: فاسم لطائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له بابك الخرمي، وكان خروجه في بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المعتصم بالله، واستفحل أمرهم واشتدت شوكتهم، وقاتلهم أفشين صاحب جيش المعتصم، مداهناً له في قتاله، ومتخاذلاً عن الجد في قمعه إضماراً لموافقته في ضلاله"".(١٥)

كذلك تهمة البابكية ألصقها الغزالي بالإسماعيلية وهي من التهم التي كانت السلطات العباسية تتهمهم بها ولم تثبت علاقتهم بالبابكية والموضوع الفارسي الذي نوهنا عنه ليس دليلاً على ثبوت التهمة.

""وأما المحمرة فقيل إنهم لقبوا به لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك ولبسوها وكان ذلك شعارهم. وقيل سببه أنهم يقررون أن كل من خالفهم من الفرق وأهل الحق حمير، والأصح هو التأويل الأول""(١٦). ويفيد هذه التهمة إلى ما سبقها لارتباطها بموضوع الفرس.

""وأما التعليمية: فإنهم لقبوا بها لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم. ويقولون في مبتدأ مجادلتهم: الحق إما أن يعرف بالرأي، وإما أن يعرف بالتعليم"".(١٧)

ونلاحظ أن الغزالي شرح شرحاً وافياً الباطنية والتعليمية والإسماعيلية والقرمطية ولولا بعض العبارات التي تعتبر جارحة بحق هذه المذاهب لكان شرحه مرضياً لهم أيضاً ولولا أنه ألصق بهم البابكية والخرمية والمحمرة لما كانت هناك أية مشكلة ولما نعت الغزاليَ من قبل الباطنية بما نعتوه به من نعوت كان الغزالي البادئ فيها ولكان بحثه موضوعياً تنبعث منه روح العلم والمنطق السليم ولكن الغزالي كما قلنا برَّر ذلك بالأمر الصادر له من الخليفة

المستظهر بالكتابة فلبى مدافعاً عن المستظهر على زعمه أنه الخليفة والإمام الذي تقلد الإمامة بموجب الأمر الإلهي كما يزعم، ولكن رد الامامية الإسماعيلية عليه كان عكس ما يرى فالاعتقاد الشيعي بشكل عام أن الإمامة يتم تعيينها بالأمر الإلهي وهي ما يسمونها إمامة الحق أما الإمامة التي يعنيها الناس فليست كذلك وهذا ما جاء في دفاع ابن الوليد حيث يقول: ""وإن الإمامة تنقسم قسمين: إمامة هدى وإمامة ضلال. وتبيانه في كتاب الله تعالى فإمام الهدى من كان عن أمر الله تعالى وإقامته كما أخبر في كتابه الكريم بقوله (جعلناكم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات)[18] وقوله تعالى في خليله إبراهيم عليه السلام (أني جاعلك للناس إماماً[19] فأخبر أنه جاعل له لم يجعل لنفسه ولا جعله سواه من الناس إلا بأمر الله، وهذا الناصب نفسه إماماً بزعمه لا بأمر الله تعالى لكون الوحي يجل أن ينزل عليه ولا بأمر الموحى إليه الذي هو النبي صلى الله عليه وعلى آله، فيكون قائماً بأمره الذي هو أمر الله""[20] ويرد علي بن الوليد على الغزالي ويبين وضع الخليفة الذي ينصره الغزالي فيقول: ""فلما تحقق خليفته من العلم، واقتصاره من الإمامة على الاسم دون الحد والرسم، توخى إرادته بسد الباب في البحث عن أسباب تخالف أحوال الخليفة وأفعالها، وإسبال الحجاب في وجوه محبيها وسواها، وهذا يشهد بما قلناه من ميله إلى الدنيا وأربابها، وانسلاخه عن الديانة وأصحابها فعبر عن ذلك بلسانه وإن خالفه بجنانه.

""يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يتكلمون[21] "[22]. ونفهم من كلام الداعي الفاطمي أنه يشكك بصدق الغزالي في كتابه، وهذه المسألة أخذها أكثر الناقدين على الغزالي واتهمه بعضهم بالباطنية لأنه وإن أطنب في تشنيعه عليهم وكال لهم شتى التهم ووصمهم بالكفر والزندقة إلا أنه كان في أكثر شروحه يبين الفضائل أكثر مما يبين القبائح، حتى أن القبائح التي يذكرها ليست من صلب عقائدهم وإنما هي تهم ألصقت بهم من قبل

وأعاد الغزالي ترديدها، ويزعم ابن الوليد أنه يرددها عن غير قناعة وإنما ما يدعوه ابن الوليد ميل الغزالي إلى الدنيا وكسب رضا أربابها. وهذا الأمر ربما كان الغزالي قد ذكره في مجال نقده الذاتي لنفسه في كتابه ""المنقذ من الضلال"" والذي ذكر فيه أنه كتب في فترة شبابه باندفاع من الشهوات التي سماها شهوات المال والجاه والسلطان.

وفي الباب الثاني من كتابه يشير الغزالي أنّ الباطنية نشأت نشأة فارسية بدافع الثأر من العرب الذين استولوا على أرض فارس وفرضوا الإسلام عليها وهذه التهمة الخطيرة والتي ظل المستشرقون يرددونها متهمين الشيعة عامة بهذه التهمة التي لا يمكن أن نجد لها أصلاً سوى أن العنصر الفارسي قد تشيع قسم أكبر منه وإذا ما رجعنا إلى نعت ابن الوليد للغزالي الذي هو فارسي الأصل نجد أن ابن الوليد أعاد التهمة التي ألصقها الغزالي بالباطنية للغزالي نفسه متهماً إياه بعدم القناعة فيما كتب. وينفي علي بن الوليد عن الباطنية تهمة الكفر التي كالها الغزالي، فيقول: ""إن مراغمته لمن ساهم بالفكرة الباطنية، بإنكارهم أن يكون بين أهل الحق اختلافاً هي رد الحكم لله تعالى، لأن الحق لا خلاف فيه بين أهله، وقد نهى الله تعالى عن الاختلاف في كتابه بقوله: ""ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم""[٢٣] فالله تعالى ينهى عن الاختلاف يأمر به ويندب إليه، وتعني بذلك خلافاً لله تعالى، ومخالف الله سبحانه كافر، فإذا الكفر الذي أوقعه على من ذكرهم عليه وقع، وسهمه الذي رماهم به له مصيب، وإليه راجع"".[٤٢]

ويرد عليّ بن الوليد على تفضيل الغزالي المستظهر بالله العباسي وإضفاء تعابير التقديس له ونعته بأنه من عترة النبي (ص) فيقول: ""وخليفته الذي رسمه بذلك عن جميع هذه الصفات عري، ومن كافة هذه الخصال الشريفة بري، لكونه محلاً لأضدادها من الرذائل، بعيداً أن توجد فيه إحدى تلك الفضائل،

ونسبته إلى النبوة إن كان إنما أراد بذلك لما جمعه والنبي صلى الله عليه وعلى آله من النسب المتصل بعبد المطلب، فقد جمعتهما أيضاً تلك النسبة مع اللعين أبي لهب، فلم يُغنِ عمه الأقرب مع مخالفته له بارتكاب المحظورات في شريعته، بذلك شريف رتبته والله القائل: لقد رفع الإسلام سلمان فارس، كما وضع الشرك الشريف أبا لهب، وبالإجماع إن هذا المستظهر بنعم الله على معاصيه وأسلافه، سادوا في الذرية الفاطمية، وارتكبوا مما نهت عنه الشريعة النبوية، أقبح مما سادت به وارتكبته العصبة الأموية من تعدي المحظور، والعكوف على الفسق والفجور، والتغلب على مقامات الوصاية والإمامة، والدفع للعترة العلوية الفاطمية عن كراسي الفضل التي مهدها لهم جدهم، صلوات الله عليهم جميعاً""[٢٥]. ويتهم الغزالي بالجري وراء الدنيا في نصرته المستظهر: ""فيا لله ويا للإسلام ألا متدبر يتدبر، وملا متنكر يتنكر، فيما تجهمه من سلب الألفاظ الشريفة عن أهل بيت النبوة ونسبها إلى أضدادهم واستراق الكنى الكريمة منهم وإتحافه بها المنجردين لعداوتهم وعنادهم، فهل بعدما أبداه من التعصب للطغاة الجبابرة يبقى شك عند من له مسكة من عقل أو فيه رائحة من دين، إنه اتباع الدنيا بالآخرة فباء بصفقة خاسرة""[٢٦] ويوضح ابن الوليد أن الخلافة والإمامة هي النص الإلهي حسب المعتقدات الشيعية عامة والإسماعيلية خاصة ولاعتقادهم أن النص الإلهي للرسول الكريم يشبه النص الإلهي لآدم ولإبراهيم في قوله تعالى ""إني جاعل في الأرض خليفة ويقول ابن الوليد في ذلك ""إن أولى الأمر من قاموا بأمر الله، وعينهم نص لا يفرق بين القرآن الكريم والشعر، ولا ينفك عن سماع الملاهي المحرم سماعها، وشرب الخمر، والعكوف على منادمة القيان والغلمان والجري من الخلاعة والتهتك في كل واد وميدان، ما يستحي العاقل عن ذكره وسطره، فضلاً عن التلوث بفحشه الشنيع وذكره، وهذا مستفاض عند جميع أهل عصره مجمع عليه كافة أهل عصره، لا يتنازع فيه اثنان، ولا يحتاج مع ظهوره ووضوحه إلى إقامة

برهان، فكيف يكون من هذه القبائح بعض من صفته أميراً إلا لمثل هذا المارق وأهل نحلته، فلتناسبهم في دعوى الحق مع تعريهم منه وخلوهم وجنوحهم عن أئمة الهدى إلى أئمة الضلال، لشدة عنادهم لهم وعتوّهم جعلوا المستظهر على المعاصي باتساع ذات يده، الجامع لأسباب المخازي لنفوره عن الحق وتمرده لهم قدوة وإماماً""[٢٧]. ونلحظ هجوم ابن الوليد على الغزالي والخليفة المستظهر واصفاً المستظهر بأنه رجل المخازي والخلاعة والمجون ويستشهد ابن الوليد بآراء أهل العصر الذين كانوا يحضرون مجالس الشرب والغناء في قصور الخلفاء في أراضي ملكهم التي كانوا يسيطرون عليها ويفند ابن الوليد تهمة الغزالي للإسماعيلية بالثنوية فيقول: ""إن الثنوية قوم يدينون بإلهين: أحدهما خالق النور، والثاني خالق الظلمة بزعمهم أحدهما ضد الآخر يعارض حكم حكمه ويعطلون الوسائط، والفلاسفة المحقون المقروّن بالأنبياء والشرائع يقيمون على صحة العدل والتوحيد بواهر البراهين النيرة القواطع ويستضيئون في كل عصر بالنور الإمامي القدسي الساطع، فلا اقتران بينهم وبين الثنوية ولا تقارب ولا تدني في شيء من أحوالهم، ولا تناسب، ومن يخفى عليه معرفة هذا المقدار الجلي الظاهر، كيف يمكنه ما زعم من الإطلاع على خفيات السرائر""[٢٨].

يرد ابن الوليد على الألقاب والتسميات التي أطلقها الغزالي على الباطنية والتي يزعم أنها معرفة بها فيقول الداعي علي: ""إن هذه الفرق التي حكاها هذا المارق، وعددها، وسماها بما وَسَمَهَا به من الأسامي والألقاب التي سردها، إنما يلزمها منها فرقة واحدة وهي الإسماعيلية، وهم المعتزون إلى مولانا إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين النقي بن علي المرتضى الوصي صلوات الله عليهم أجمعين، فهذه التسمية لازمة لنا، وبها على سائر فرق الإسلام شرفنا، وفخرنا لاستقامتنا على طريقة الحق، وفي إتباع أئمة الهدى، فسقونا ماءً غدقاً، والتزاماً بحبل ولائهم، فأرقونا في مراقي الزلفي، ودرجات الفضل طبقاً فطبقاً، واسم الباطنية إن

كان أوقعه علينا، بقولنا: إن لكل ظاهر من الكتاب الكريم باطناً، وهو معناه، فتلك عقيدتنا التي بها ندين الله، وعليها دل كتاب الله، وإليها دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله، وليعلمها أقام وصيَّه والأئمة من ذريته صلوات الله عليهم"".[٢٩]

وفي الباب الثالث من الفضائح يشرح الغزالي ما يسميه درجات حيلهم ويقول فيها: ""وقد نظموها على تسع درجات مرئية، ولكل مرتبة اسم. أولها: الزرق والتفرس ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الربط، ثم التدليس، ثم التلبيس، ثم الخلع، ثم السلخ، ولنبين الآن تفصيل كل مرتبة من هذه المراتب. ففي الإطلاع على هذه الحيل فوائد لجماهير الأمة""[٣٠] ويشرح الغزالي هذه المراتب كلها. فالزرق والتفرس ينبغي أن يكون الداعي فطناً ذكياً صحيح الحدس صادق الفراسة متفطناً للبواطن بالنظر إلى الشمائل والظواهر""[٣١] ويشرح الغزالي هذا ويعزوه إلى قدرة الداعي على تحليل شخصية المستجيب النفسية ومدى استعداده وميوله قبل أن يطرح عليه الأمر الذي كلف به ويرد علي ابن الوليد على الغزالي في التسميات والمراتب بقوله: ""وأما تسميته لما ذكر بالحيل، فهو بهذه التسمية أحق وبتوجيه مذمتها إليه أجدر وأليق، إذ هو المحتال على الحق طلباً لإبطاله بمحوه سحره، وعلى ضعفاء الأمة حداً لهم على نهج الرشاد بأفانين فكرة، وصرفاً لهم على أتباع دين الله المأخوذ عن رسوله المختار، بما سوغ لهم من القول فيه بالرأي والاجتهاد، والقاضين بأتباع الأهواء وصرفاً لهم عن وصيته المنصوص عليه بخلافته وذريته الأطهار مستدعي حكمته، وحفاظ شريعته إلى الالتزام بأضدادهم فيهودا بهم مزن الضلال أقبح مهوى، فهو إذن المحتال بخبيث فعله"".[٣٢]

أما التأنيس فالغزالي يشرحها بقوله: ""فهو أن يوافق كل من هم بدعوته في أفعال يتعاطاها هو ومن تميل إليه نفسه وأول ما يفعل الأنس بالمشاهدة على ما يوافق اعتقاده المدعو في شرعه. وقد رسموا للدعاة والمأذونين أن يجعلوا بيتهم

كل ليلة عند واحد من المستجيبين، ويجتهدون في استصحاب من له صوت طيب في قراءة القرآن ليقرأ عندهم زماناً، ثم يتبع الداعي ذلك كله بشيء من الكلام الرقيق وأطراف من الوعظ اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب[٣٣] ويقول علي بن الوليد: "" ليت شعري أي هذه الشمائل التي ذكرها هذا الملحد ينكر ويذم على أنها بالطعن والتَّشنيع على صاحبها تقدم الفطنة فهي نعم العون على اكتساب العلوم والمعارف، والجنة الواقعية من سهام كل شيطان محتال على إبطال الحق بتمويهه"" .[٣٤]

وأما حيلة التشكيك فيراها الغزالي عند الباطنية: ""أن الداعي ينبغي له بعد التأنيس أن يجتهد في تغيير اعتقاد المستجيب بأن يزلزل عقيدته فيما هو مصمم عليه، وسبيله أن يبتدئه بالسؤال عن الحكمة في مقررات الشرائع وغوامض المسائل...""[٣٥] ويجيبه علي بن الوليد: ""إن كان المستجيب الذي ذكره هذا المارق أجاب داعي ضلاله فعقيدته متغيرة قبل الإجابة تضعفها عن أن يتحصن لداعي الضلال، وبعده عن الحق، لقبوله ما يلقيه عليه من الترهات والمحال، فقد سبق إلى عقيدته التغيير وإن كان المستجيب الذي أجاب داعي الهدى فلا غرو أن يغير اعتقاده الأول إجلاء طراوة عقله، عما لبسها من الصدأ"" .[٣٦]

""وأما حيلة التعلق فبأن يطوى عنه جوانب هذه الشكوك إذا هو استكشفه عنها، ولا ينفس عنه أصلاً بل يتركه معلقاً ويهول الأمر عليه ويعظمه في نفسه ويقول له: لا تعجل، فإن الدين اجل من أن يعبث به أو أن يوضع في غير موضعه، ويكشف لغير أهله، هيهات هيهات:

جئتمـاني لتعلمـا سـر سـعدى تجداني بسر سعدي شحيحاً""[٣٧]

ويرد عليه علي بن الوليد: ""إن كتمان سر الحكمة عن طالبها في مبدء الطلبة، واختباره بضروب الامتحانات ليظهر منه آثار الاستحقاق، وشواهد الرغبة كي يكون أومع للحق عنده، وأحكم في الاحتياط لما يقاد من الحكمة عن التصنيع عقدة ليس ببديع ولا أمر فظيع، قد سأل الله تعالى

ملائكته عن الأسماء وجعل إنباءهم بها على لسان صفيّه آدم، ليكون أعلى لقدره لديهم، وأسما وسأل موسى عالمه عن تأويل أفعاله التي أنكرها بحجب عنه المعاني الحكيمة في ذلك برهة، وسترها ثم أنبأه بها بعد ارتضائه، وبلّغه منها غاية أمله ورجائه"".(٢٨)

""وأما حيلة الربط فهو أن يربط لسانه بأيمان مغلظة وعهود مؤكدة، لا يجسر على المخالفة لها بحال. وهذه نسخة العهد: يقول الداعي للمستجيب: جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام، وما أخذ الله على النبيين من عهد ميثاق، انك تسر ما سمعته مني وتسمعه وعلمته وتعلمه من أمري وأمر المقيم بهذه البلدة لصاحب الحق الإمام المهدي، وأمور إخوانه وأصحابه وولده وأهل بيته، وأمور المطيعين له على هذا الدين، ومخالصة المهدي ومخالصة شيعته من الذكور والإناث، والصغار والكبار، ولا تظهر من ذلك قليلاً ولا كثيراً تدل عليه إلا ما أطلقت لك أن تتكلم به، أو أطلق لك صاحب الأمر المقيم في هذا البلد أو في غيره، فتعمل حينئذ بمقدار ما نرسمه لك ولا تتعداه، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك وألزمته نفسك في حال الرغبة والرهبة والغضب والرضا، وجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه أن تتبعني وجميع من أسمعه لك، وأبينه عندك مما تمتع منه نفسك وأن تنصح لنا وللإمام ولي الله نصحاً ظاهراً وباطناً وألا تخون الله ولا وليه ولا أحداً من إخوانه وأوليائه، ومن يكون منه ومنا بسبب: من أهل ومال ونعمة، وأن لا رأي ولا عهد نتناول على هذا العهد بما يبطله فإن فعلت شيئاً من ذلك وأنت تعلم أنك قد خالفته، فأنت بريء من الله ورسله الأولين والآخرين، ومن ملائكته المقربين، ومن جميع ما أنزل من كتبه على أنبيائه السابقين، وأنت خارج من كل دين، وخارج من حزب الله وحزب أوليائه، وداخل في حزب الشيطان وحزب أوليائه، وخذلك الله خذلاً بيناً يعجل لك بذلك النقمة والعقوبة إن خالفت شيئاً مما خلّفتك عليه: بتأويل فإن خالفت شيئاً من ذلك فلله عليك أن تحج إلى بيته ثلاثين حجة نذراً واجباً، ماشياً حافياً وإن خالفت ذلك فكل ما تملكه في الوقت

الذي تحلف فيه صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم. وكل مملوك يكون لك في ملكك يوم تخالف فيه أحرار وكل امرأة تكون لك أو تتزوجها في قابل فهي طالق ثلاثاً بتّة إن خالفت شيئاً من ذلك، وإن نويت أو أضمرت في يميني هذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من أولها إلى آخرها لازمة لك. والله الشاهد على صدق نيتك وعقدك ضميرك. وكفى بالله شهيداً بيني وبينك. قل نعم"" فيقول: ""نعم""(٣٩). نلاحظ هنا أن الغزالي قد أخذ هذا القسم عن كتاب الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ونلاحظ أن هذا القسم فيه حسب النقاد الذين خالفوا الغزالي في رأيه - شرح وفي وكاف لمبادئ الباطنية هذا القسم إطراء على مذهبهم أكثر من كونه هجوماً. ومع ذلك فإن علي بن الوليد يرد عليه ويتهمه بأنه قد غير في صيغة العهد وزاد منه كلاماً ليشوهه وليفرغه من مضمونه فيقول: ""إن ما أورده هذا المارق من الكلام الذي زعم أنه نسخ العهد فيه شوان كلم من العهد الكريم قد شابها بعث كلامه الذي ليس بثابت في اللفظ والمعنى، ولا مستقيم، والذي استرق ما أورده من ذلك حول ألفاظه، وبدل وأزال دُرر سمطه المنتظمة، كانت فيه عن أماكنها وعطل ثم أسقط منه هذا المارق ما هو العهدة من المعاهدة على إقامة الصلوات وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، والحج إلى بيت الله الحرام، والجهاد لأعداء الله مع وليه عليه السلام، واجتناب المحرمات، والانتهاء عن المحظورات، والعمل بجميع الطاعات، زيادة منه في التشنيع على أهل الحق، وإغراقاً في الإغراء بأرباب الهداية والصدق، وإذا تأمل النصف ما أورده هذا المارق في نسخته المبدلة، وألفاظه المحمولة، حكم بكون القائلين بذلك مقرين بالإلهية، موجبين للرسول والرسالة، مصدقين بالأنبياء والملائكة حسبما أورد عنه بعد إسقاط لأكثر ما هو فيما هذا سبيله"".(٤٠)

وهكذا نجد أن ابن الوليد يشير ملمّحاً أن ورود العهد والميثاق في كتاب الغزالي رغم تبديله وتخرصه فيه ما يؤكد إسلام الباطنية وإيمانها بالألوهية والنبوة والالتزام بالواجبات الدينية وهي الأعمدة التي يرتكز عليها الدين

الإسلامي بكل مذاهبه، وهذا ما فسح المجال أمام نقاد الغزالي أن يتهموه نفسه بأنه كان باطني المذهب حتى في هجومه العنيف على الباطنية. والله أعلم.

""وأما حيلة التدليس فهو أنه بعد اليمين وتأكيد العهد لا يسمح ببث الأسرار إليه دفعة ولكن يتدرج فيه، ويراعي أموراً: **الأول:** أن يقتصر في أول وهلة على ذكر قاعدة المذهب ويقول: منار الجهل تحكيم الناس عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة، وإعراضهم عن الاتباع والتلقي من أصفياء الله وأئمته وأوتاد أرضه"". ""**الثاني:** أن يحتال لإبطال المدرك من مدارك الحق وهو ظواهر القرآن. فإن طالب الحق أن يفزع إلى التفكر والتأمل والنظر في مدارك العقول، كما أمر الله سبحانه به، فيفسد نظر العقل عليه بإيجاب التعلم والاتباع، أن يفرغ إلى ظواهر القرآن والسنة...."".

""**الثالث:** ألا يظهر من نفسه أنه مخالف للأمة كلهم، وأنه ينسلخ عن الدين والنحلة إذ تنفر القلوب عنه، ولكن يعتزي إلى أبعد الفرق عن المسلك المستقيم وأطوعهم لقبول الخرافات، ويتيسر بهم، ويتجمل بحب أهل البيت وهم الروافض..."".

""**الرابع:** هو أن يقدم في أول كلامه أن الباطل ظاهر جلي والحق دقيق بحيث لو سمعه الأكثرون لأنكروه ونفروا عنه...

""**الخامس:** إن رآه نافراً عن التفرد عن العامة، فيقول له: أني مفش إليك سراً وعليك حفظه. فإن قال: نعم قال: إن فلاناً وفلاناً يعتقدون هذا المذهب"".

""**السادس:** أن يمنيه بظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار أمرهم وعلو رأيهم وظفر ناصريه بأعدائهم، واتساع ذات يدهم ووصول كل واحد منهم إلى مراده حتى تجتمع لهم سعادة الدنيا والآخرة"".

""**السابع:** ألا يطول الداعي إقامته ببلد واحدة، فإنه ربما اشتهر أمره وسفك دمه. فينبغي أن يحافظ في ذلك فيلبس على الناس أمره..."".(٤١)

ويجيب الداعي علي بن الوليد بقوله: ""إن قول هذا المارق لا يسمح ببث الاسرار دفعة ليس ذلك بمنكر في العقول، ولا في الرسوم، بل في الاحتياط،

والصيانة للحكمة التي هي لباب العلوم، من أن يصل إليها إلا من كان من أهلها بتمسكه من الإمامة بمتين حبلها، وبذلك أمر النبي صلى الله عليه وعلى آله بقوله: لا تمنعوا الحكمة عن أهلها فتظلموهم، ولا تعطوها غير أهلها فتظلموها"".[٤٢]

ويقول جواباً للبند الأول عند الغزالي بقوله: ""إن الذي أورده هذا المارق في هذا الفصل هو الحق الذي لا معترض عليه والدين الذي أرسل الله به أنبياءه عليهم السلام، فدلوا الخلق عليه، ودعوهم إليه، وإن الاقتصار على الاستدلال بالعقول بمجردها، والآراء مع اختلافها مع ترك الهادي والإعراض عنه هو طريق الباطن"".[٤٣]

وهذه ملاحظة أخرى نجدها عند ابن الوليد بالإطراء على شرح الغزالي للقواعد التي تبني الباطنية عليها نشاطها والمراحل التي تعقب اليمين الذي يقسمه المستجيب والتي تعتبر مراحل العمل والنشاط التي تقوم به الباطنية في كسب الأعضاء إلى مذهبها وهذا أيضاً يضع إشارات استفهام أمام الغزالي الذي أوضح هذه المراحل بطريقة يمكن أن يراها الناس امتداحاً لعقيدتهم ومذهبهم رغم أن الغزالي كان يسعر هجومه عليهم من طرف آخر وفي رد ابن الوليد إشارة إلى تنكر الغزالي لهم وربما يكونون قد أرضعوه العلم والحكمة في صغره.

""وأما حيلة التلبيس: فهو أن يواطئه على مقدمات يتسلمها منه مقبولة الظاهر، مشهورة عند الناس ذائعة، ويرسخ ذلك في نفسه مدة. ثم يستدرجه منها بنتائج باطله"".[٤٤]

""وأما حيلة الخلع والسلخ: هما متفقان وإنما يفترقان في أن الخلع يختص بالعمل، فإذا أفضوا بالمستجيب إلى ترك حدود الشرع وتكاليفه يقولون وصلت إلى درجة الخلع، وأما السلخ فيختص بالاعتقاد الذي هو خلع الدين، فإذا انتزعوا ذلك من قلبه دعوا ذلك سلخاً وسميت هذه الرتبة البلاغ الأكبر"".[٤٥]

ويرد على بن الوليد على التلبيس والخلع والسلخ رداً عاماً لا نجد لذكره ضرورة لأنه لا يحمل إلا تكراراً لأفكار الشيعة الإسماعيلية في الأمور التي أثارها الغزالي عليهم.

أما الفصل الثاني من الفضائح فيندرج تحت عنوان ""في بيان السبب في رواج حيلتهم، وانتشار دعوتهم مع ركاكة حجتهم، وفساد طريقتهم"". يقول فيه: ""وقد رأينا خلقاً كثيراً وجمعاً غفيراً من الناس يتابعونهم في معتقدهم وتابعوهم في دينهم، فلعلكم ظللمتموهم بنقل هذا المذهب عنهم في خلاف ما يعتقدونه، وهذا هو القريب الممكن، فإنهم لو أظهروا هذه الأسرار نفرت القلوب عنهم، وأطلعت النفوس على مكرهم، وما باحوا بها إلا بعد العهود والمواثيق وصانوها إلا عن موافق لهم في الاعتقاد. فمن أين وقع لكم الإطلاع عليها وهم يسترون ديانتهم ويستنبطون بعقائدهم؟ قلت: أما الإطلاع على ذلك فإنما عثرنا عليه من جهة خلق كثير تدينوا بدينهم، واستجابوا لدعوتهم، ثم تنبهوا لضلالهم فرجعوا عن غوايتهم إلى الحق المبين، فذكروا ما ألقوا إليهم من الأقاويل"".

ويصف الغزالي المستجيبين لهم ثمانية أصناف: **الصنف الأول** طائفة ضعفت عقولهم وقلت بصائرهم وسخفت في أمور الدين آراؤهم لما جلبوا عليه من البله والبلادة...

الصنف الثاني: طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الإسلام كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس المستطيلين...

الصنف الثالث: طائفة لهم همم طامحة إلى العلياء منطلقة إلى التسلط والاستيلاء، إلا أنه ليس لمن يساعدهم الزمان، بل يقصر بهم عن الأتراب والأقران طوارق الحدثان.

الصنف الرابع: طائفة جبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم ترفعاً عن مشابهتهم وتشرفاً بالتحيز إلى فئة خاصة تزعم أنها مطلعة على الحقائق، وأن كافة الخلق في جهالتهم كالحمر المستفزة والبهائم المسيّبة..

الصنف الخامس: طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال، وإن كانوا قد ترقوا عن رتبة الجهال، فهم أبداً متشوقون إلى التكاسل والتغافل.

الصنف السادس: طائفة اتفق نشوؤهم بين الشيعة والروافض، واعتقدوا التدين بسبب الصحابة، ورأوا هذه الفرقة تساعدهم عليها، فمالت نفوسهم إلى المساعدة لهم، والاستئناس بهم...

الصنف السابع: طائفة ملحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيزة في الدين الذين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة وأن المعجزات مخاريق مزخرفة....

الصنف الثامن: طائفة استولت عليهم الشهوات، فاستدرجتهم متابعة اللذات واشتد عليهم وعيد الشرع وثقلت عليهم تكاليفه، فليس يتهنأ عيشهم إذا قرنوا بالفسق والفجور وتوعدوا عليه بسوء العاقبة في الدار الآخرة..."[٤٧].

ويرد عليه علي بن الوليد محتجاً على تسميتهم بالرافضة ويرد عليه التسمية نفسها فيقول: ""فقد رماهم بما هم منه براء وهو بما نسب إليهم من ذلك أجدر وبه أحرى، إذ الرفض على الحقيقة هو رفض الحق واعتزاله واعتقاد الباطل وانتحاله، وهو ما عليه هذا المارق وأهل نحلته من معطلي الفلاسفة وسائر الفرق التي تتعصب لهم ولخليفتهم المنافرة للحق من رفض الحق وأهله، الذين أقامهم الله لهداية خليقته ونص عليهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله بخلافته، فرفضوهم طمعاً بالأمور الدنيوية، وميلاً إلى الأعراض العاجلية"".[٤٨]

ويبدو أن الداعي ابن الوليد يرد بعد ذلك على كتاب الغزالي ""تهافت الفلاسفة"" ويناقش رأي الفلاسفة في مسألة الألوهية والذات والصفات وهذا أمر طبيعي عند الداعي الإسماعيلي الذي يعتبر أن هجوم الغزالي على الفلاسفة وعلى الباطنية هو أمر واحد لأن الإسماعيلية اعتمدت في نهجها الجدلي المذهبي على الفلسفة، ونحن سوف لا نكرر رد ابن الوليد على الغزالي في التهافت لأننا كنا قد أفردنا فصلنا السابق لسرد رأي الغزالي في الفلاسفة ولرد الفيلسوف

العربي الأندلسي ابن رشد على الغزالي لأننا نشعر بأن القضايا التي طرحها كل من ابن رشد وابن الوليد تكاد تكون متوافقة. ولكننا أيضاً نلاحظ أن الغزالي في تصنيفاته الثمانية للمذهب الباطني أيضاً يساهم بشرح هذا المذهب شرحاً وافياً وإن تعمد التجريح وإلصاق التهم التي تبدأ بالتلفيق وتنتهي بالمروق والكفر. وابن الوليد يرد على كل تهم المروق والكفر إلى الغزالي ذاته فيقول: ""إن من ذكرهم يقرون بالنبوة، ويعترفون بها، ومن أقر بالرسالة أقر بالمرسل، ومن كان مقراً بالإلاهية والرسالة فالرامي له بالكفر كافر، والمباهت له بالتعطيل والنفي كاذب""[٤٩]. كما أن الداعي الفاطمي يذكر ثلاثة عشر برهاناً على ضرورة الإمام وعصمته ويدعم براهينه بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية رداً على قول الغزلي أن الحاجة والضرورة لا تستوجب إماماً معصوماً. وإنما الإمام وعصمته ويدعم براهينه بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية رداً على قول الغزالي أن الحاجة ولا ضرورة لا تستوجب إماماً معصوماً. وإنما الإمام عند الغزالي ما جرى العرف فيه عند المسلمين الأوائل بعد وفاة الرسول (ص) عندما بويع أبو بكر بالخلافة في سقيفة بني ساعدة وما وصّى به أبو بكر عمر بن الخطاب بعده خليفة وما أجتهد عمر بتسمية ستة من الصحابة لاختيار إمام من بينهم، فاختاروا عثمان واختار المسلمون المجتمعون بالمدينة بعد مقتل عثمان الإمام علي بن أبي طالب خليفة، والغزلي لم يعترض على الخلافة الأموية لأنها حققت شروطها بالبيعة وهو يناصر الخلافة العباسية بشخص المستظهر بالله الذي كلفه كتابة الفضائح وهو بذلك يعمل كما ذكر بإطاعة أولي الأمر تحقيقاً للآية الكريمة التي تنص على هذه الطاعة. ولكن علي بن الوليد يرى في الخلافة الفاطمية الخلافة الشرعية التي تحقق فيها الشرط الإسلامي بحسب رأي الشيعة وهو النص الإلهي الذي وصل لأئمة أهل البيت عن طريق النص النبوي المتوارث في ذرية أهل البيت، وبتوارث النص أيضاً.

أما في الباب الرابع الذي عنوانه نقل ذهبهم جملة وتفصيلا يقول في الطرف

الأول: في معتقدهم في الإلهيات: ""وقد اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد وأنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة: السابق، واسم المعلول: التالي وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمى الأول عقلاً، والثاني نفساً ويزعمون أن الأول هو التام بالعقل، والثاني بالإضافة إليه ناقص، لأنه معلوله"".(50)

ويرد علي بن الوليد: ""هذا قوله مبنى على كون من ذكرهما من السابق والتالي الإلهين صح، نحن نقول إن من يقول بإلاهية اثنين ظاهر المحال بين الفساد والاعتدال، لأنه لا يخلو أن يكون الإلهان اللذان ذكرهما متساويين في الذوات، والحالات والصفات التي أوجبها لهما، أو متباينين، فإن كانا متساويين في جميع ذلك من كل الوجوه، فهما إذاً شيء واحد منهما بما اختص به، والمتقدم عليهما هو الله لا هما، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً""(51)

يقول الغزالي سمينا الأول عندهم بالقلم والتالي باللوح: ""وربما قالوا: الشرع سماها باسم القلم واللوح. والأول هو القلم فإن القلم مفيدٌ واللوح مستفيد متأثر، والمفيد فوق المستفيد. وربما قالوا: اسم التالي قدر في لسان الشرع وهو الذي خلق الله به العالم حيث قال: (إن كل شيء خلقناه بقدر)(52) "".

وينفي ابن الوليد أن تكون عقيدة الباطنية كذلك لأن كلاً من القلم واللوح له صفة وفعل فيقول: ""إن هذا القول شهد بسلب الإلهية عمن سماها القلم واللوح، وإيجاب سمة الإبداع، ولا نجادلهما لكون القلم كما حكاه مفيداً مؤثراً واللوح مستفيداً متأثراً، فقد أوجب القائل بهذا القول لاختصاص كل واحد منهما بفعل وصفة غير ما يختص بها الآخر، واختصاص المختص بما عدمه قرينه، وانفرد عنه، يوجب مخصصاً متقدماً عليهما هو الله لا هما كما قدمنا القول""(53). وينهج ابن الوليد: ""إن الله عين في فعله واسطة لا يتم فعله إلا بها، والقدر الذي ذكره الله تعالى معنى هو التقدير، غير ما ذهب إليه من تعلق

بذلك""[٥٤]. وينهج ابن الوليد نهجاً اعتزالياً في مسألة الصفات حيث ينفي عن الله الصفات فيقول: ""فالصفات هي المعطلة المنفية لا الهوية سبحانه، وذلك مثل قولنا في الله سبحانه أولاً بأنه لا موضوف الذي صار فعل حرف لا موجهاً نحو الصفات والموصوفات من الأجسام لنفيها عنه سبحانه""[٥٥]. ويؤكد هذا الرأي في جوابه عن فكرة التنزيه التي قال الغزالي أنها من أفكار الباطنية: ""إن نفي الصفات عن باري البرايا هو إثبات الحقيقة الإلهية، فالنفي متوجه إلى الصفات كما أوضحنا ذلك في الفصل الأول لا إلى مبدع المبدعات، فإذاً قول هذا الامرق أن نفى الصفات عن المتعالي إيجاب لنفيه تعالى محال وكذب واضح، وضلال لأن حد الكذب هو إيجاب صفة لموصوف، ليست له، أو سلب صفة عن موصوف هي له"" [٥٦].

كان ابن الوليد في رده على مسألة التنزيه التي سبق ابن الوليد القول فيها إخوان الصفا وخلان الوفا وكذلك المعتزلة ونحن لا يسعنا إلا أن نقارن بين فكر إخوان الصفا الباطني وفكر المعتزلة الباطني أيضاً ونجد أنهم يشتركون في نقاط تفاهم كثيرة، حتى أن كثيراً من المفكرين الذين نقدوا الفكر الاعتزالي وفكر إخوان الصفا أعادوهما إلى منبع واحد ومصدر مشترك حتى ظن البعض أن المعتزلة كانوا الظاهر بالنسبة لإخوان الصفا الذين ستروا وراء تقيتهم الباطنية فكانوا الباطن لهم.

يشير الغزالي إلى أن الباطنية كانت تعتقد بنظرية التطور التي ربما قال بها إخوان الصفا حيث أشاروا لإمكانية التحول النوعي والجنسي، وأعطوا دلالة على ذلك الصفات المشتركة بين كل نوع والنوع الأعلى منه مرتبة بحيث تبقى صفات مشتركة مثلاً بين النبات والحيوان وبين الحيوان والإنسان والغزالي يشير إلى ذلك وهذا دليل آخر يجعلنا نتأكد أن الغزالي كان متشبعاً بالفكر الباطني قبل أن يشن حملته على الباطنية وهذه النبذة المهمة في الثقافة الباطنية لا يمكن أن يتحدث عنها غريب عن الباطنية ومعارض لها. يقول الغزالي:

""وتولد من حركة النفس الحرارة، ومن سكونها البرودة، ثم تولد منها الرطوبة واليبوسة، ثم تولدت من هذه الكيفيات الاستقصات الأربع وهي النار والهواء والماء والأرض ثم إذا امتزجت على اعتدال ناقص حدثت منها المعادن، فإذا زاد تولد الحيوان. فإن ازداد قرباً تولد الإنسان، وهو منتهى الاعتدال"".[٥٧]

فالغزالي يشرح نظرية التطور عند الباطنية شرحاً وافياً كما جاءت في رسائل إخوان الصفا دون أن يعلق عليها أو ينتقدها كما فعل كثير من ناقدي إخوان الصفا، وهذا ما يضع إشارة استفهام كبيرة أمام الغزالي خاصة وأنه قد ذكر أن رسائل إخوان الصفا كانت ترافقه في قراءته وفي ترحاله الطويل عندما كان يبحث عن المعرفة فهل نعتبر الغزالي في هذا الشرح كان متأثراً بإخوان الصفا وكان موافقاً لفكرهم؟ الله أعلم!

أما رأيهم بالنبوات فيراه الغزالي: ""الطرف الثاني: فمن بيان معتقدهم. والمعقول عنهم قريب من الفلاسفة. وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق -بواسطة التالي- قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل. إما صريحاً بعينه، أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما، فتفتقر فيه إلى التعبير، إلا أن النبي هو المستفيد لذلك في اليقظة، فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية عند شروق ذلك النور نور الشمس على سطوح الأجرام السفلية، وزعموا أن جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه، ورمز إليه"".[٥٨]

وكنا قد أشرنا بالملاحظة [٤٩] رد ابن الوليد على الغزالي في مجال النبوة والألوهية عند الإسماعيلية ولا نريد أن نكرر قوله.

أما معتقدهم في الإمامة يقول الغزالي: ""الطرف الثالث: بيان معتقدهم في الإمامة: وقد اتفقوا على أنه لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر وحل الإشكالات في القرآن أو الأخبار والمعقولات.

واتفقوا أنه المتصدي لهذا الأمر وأن ذلك جار في نسبهم لا ينقطع أبداً الدهر، ولا يجوز أن ينقطع إذ يكون فيه إهمال الحق وتغطيته على الخلق، وإبطال قوله عليه السلام: ""كل سبب ينقطع إلا سببي ونسبتي وقوله: (ألم أترك فيكم القرآن وعترتي). واتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة والإطلاع على حقائق الحق في كل الأمر، إلا أنه لا ينزل إليه الوحي. وإنما يتلقى ذلك من النبي، فإنه خليفته وبإزاء منزلته...

""ثم إنهم قالوا: كل نبي لشريعته مدة. فإذا انصرمت مدته بعث الله نبياً آخر ينسخ شريعته. ومدة شريعة كل نبي سبعة أعمار وهو سبعة قرون. فأولهم هو النبي الناطق، ومعنى الناطق أن شريعته ناسخة لما قبله. ومعنى الصامت أن يكون قائماً على ما أسسه غيره. ثم يقوم بعد وفاته ستة أئمة، إمام بعد إمام....""

""ولكل نبي سوس، والسوس: هو الباب إلى علم النبي في حياته والوصي بعد وفاته، والإمام لمن هو في زمانه كما قال عليه السلام (أنا مدينة العلم وعلي بابها). وزعموا أن آدم كان سوسه شيت وهو الثاني ويسمى من بعده متماً ولاحقاً وإماماً"".

""ولما استتم دوره آدم ابتعث الله نوحاً ينسخ شريعته وكان سوسه: سام. فلما استتم دوره بمضي ستة سواه وسبعة معه ابتعث الله إبراهيم ينسخ شريعته وكان سوسه إسحق ومنهم من يقول: لا بل إسماعيل، فلما استتم دوره السابع معه ابتعث الله موسى ينسخ شريعته، وكان سوسه هارون، فمات هارون في حياة موسى، فصار سوسه يوشع بن نون، فلما استتم دوره بالسابع ابتعث محمد - صلى الله عليه وسلم - وسوسه علي بن أبي طالب. ولما استتم دوره بجعفر بن محمد""[٥٩]. ويتهم الغزالي الإسماعيلية أنها اعتقدت بنبوة جعفر بن محمد الصادق واعتبرته ناسخ شريعة محمد وهذا تجن على الإسماعيلية التي لا تعتقد بنبوة أخرى بعد النبي محمد آخر الأنبياء وآخر أنبياء الأدوار السبعة حسب زعم

الغزالي نفسه، والغزالي شرح في هذا رأي الإسماعيلية لولا حديثه عن الاعتقاد بنبوة محمد (ص) وابن الوليد يوافقه على هذا الشرح فيقول: ""هذا القول الذي حكاه هذا المارق في هذا الفصل محكم البيان قائم البرهان، وها نحن نزيد ذلك إيضاحاً بما ورد من البراهين الجلية على صحة الإمامة ووجوبها في كل عصر وزمان إلى يوم القيامة""(٦٠). ويورد ابن الوليد ثلاثة عشر برهاناً على الإمامة من يريد الاستزادة والتوضيح يمكنه العودة إلى كتابه الذي نوهنا عنه وهو (دامغ الباطل وحتف المناضل) ويتحدث ابن الوليد عن عصمة الأئمة باعتبار الإمامة مرتبة مهمتها حفظ الشريعة وحمايتها فالعصمة تقتضيها الضرورة وحفظ الشريعة ولكون الإمامة مستمرة بدون انقطاع حيث أن النبوة موقتة وليست دائمة وتحصل بحسب الحاجة التي تقتضيها الظروف لبعث نبي يهدي الناس لدين الله. ويحتج الداعي علي بن الوليد على اتهام الغزالي للإسماعيلية بالاعتقاد بنبوّة جعفر بن محمد الصادق: ""فهو جدد الله عذابه يورد من الأقوال المتناقضة ما لا يشعر به ويحكي من مذاهب خصومه ما لم يتلفظ لمعرفته وينتبه يخبط العشواء فيما حكاه"" .(٦١)

""الطرف الرابع: بيان مذهبهم في القيامة والمعاد: وقد اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وإن هذا النظام المشاهد في الدنيا: من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة، النطفة من إنسان، وتولد النبات، وتولد الحيوانات لا ينصرم أبد الدهر، وأن السموات والأرض لا يتصور انعدام أجسامها. وأولوا القيامة وقالوا: إنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر....

""ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، ولكن قالوا: معنى المعاد عود كل شيء إلى أصله. والإنسان متركب من العالم الروحاني والجسماني"" .(٦٢)

ويرد عليه ابن الوليد بقوله: ""إن منكر القيامة والمعاد عندنا حلال الدم وإن

لم يبادر إلى المثاب وكذب الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله وللشريعة والكتاب"".[٦٣]

""الطرف الخامس: في اعتقادهم في التكاليف الشرعية والمنقول عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب وإباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع. إلا أنهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم. إنما الذي يصح من معتقدهم فيه أنهم يقولون: لابد من الانقياد للشرع في تكاليفه، على التفصيل الذي يفصله الإمام، من غير متابعي الشافعي وأبو حنيفة وغيرهما، وإن ذلك واجب على الخلق والمستجيبين إلى أن ينالوا رتبة الكمال في العلوم. فإذا أحاطوا من جهة الإمام بحقائق الأمور، وأطلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود، وانحطت عنهم التكاليف العملية، فإن المقصود من أعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض ليطلب العلم. فإذا ناله استعد للسعادة القصوى، فيسقط عنه تكليف الجوارح"".[٦٤]

وهنا يتهم ابن الوليد الغزالي بالتناقض ويبدو أن الغزالي نفسه غير مقتنع بطرفه الخامس هذا يقول ابن الوليد: ""إن كلام هذا المارق في هذا الفصل ينقض آخره أوله، ويبطل أوله آخره وذلك أنه زعم أن من ذكرهم يرون بالإباحة واستباحة المحظورات، وإنكار الشرائع... ومن كان لا يشعر بتنافي الكلام الذي يسوده، إن له الاستطاعة بالإطلاع على ما يضمر سواه ويعتقده، فأما إتباع شرع رسول الله صلوات الله عليه أخذاً له عن خليفته المعصوم وتلقياً منه خالصاً غير مشوب من زيادة أو نقصان من ذوي القياسات المبتدعة والآراء المتعبة، الموروثة حيرة للحاكم بها وللمحكوم له، ونحصنه عن إتباع الشافعي وأبي حنيفة فالله قائل ذلك، لقد مال عن فخاخ إبليس المنصوبة، ومدارج الشيطان المزورة..."".[٦٥]

ونأتي بعد ذلك للباب الخامس بعنوان ""في إفساد تأويلاتهم للظواهر الجلية واستدلاتهم بالأمور العددية"". يقول الغزالي: ""والقول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا

عـن صـرف الخلـق عـن القـرآن والسنة، صـرفوهم عـن المـراد بهـا إلى مخـاريق زخرفوهـا واستفادوا بمـا انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفـاظ وإبطـال معـاني الـشرع، وبمـا زخرفـوه مـن التـأويلات تنفيـذ انقيـادهم للمبايعـة والمـوالاة، وأنهـم صرحوا بالنفي المحض والتكـذيب المجـرد لم يلحظوا بموالاة الموالين، وكـانوا أول المقصودين المتقولين""[٦٦]. ويأتي بأمثلة على تأويلاتهم فمعنى الجنابة عنـدهم مبـادرة المستجيب بإفشاء سـر إليـه قبـل أن ينـال رتبـة اسـتحقاقه ومعنـى الغسل تجديد العهد على فعل ذلك..."".[٦٧]

""وأخذوا يؤولون كل لفـظ ورد في القـرآن والسنة فقـالوا (أنهـار مـن لـبن) أي معادن الدين العلـم بالبـاطن يرتضع بهـا أهلهـا ويتغـذى بهـا تغـذياً تـدوم بـه حياتـه اللطيفة، فإن غذاء الروح اللطيفة بارتضاع العلم من المعلم كما أن حيـاة الجسم الكثيـف بارتـضاع اللـبن مـن ثـدي الأم، و(أنهـار مـن خمـر) هـو العلـم الظـاهر، و(أنهار من عسل مصفى) هو علم الباطن المأخوذ من الحجـج والأئمـة""[٦٨]. ونحـن لم نورد كل ما ذكره الغزالي من تأويلات ينسبها إليهم لان في رد الـداعي علـى بـن الوليـد إنكـاراً لهـا. وعنـدما نقـول أن الغزالـي إن كـان يعتبـر هـذه التـأويلات ترهـات لا فائدة منها لأن الدين هو ما جهر به رسول الله لا مـا أخفاه بحـسب رأي الغزالـي وأكثـر المجتهـدين في الـسنة الـشريفة إلا أننـا يمكـن مناقـشة الغزالـي بمسألة هامة ودقيقة وهي أن مثل هذه التأويلات والتي يسميها ترهـات قد أولتهـا مذاهب عديدة غير الإسماعيلية حيث أننا لو رجعنا إلى التراث الفكـري والأدبـي عند الإسماعيلية لما وجدنا مثل هذه التـأويلات، ولكننـا إذا مـا رجعنـا إلى تـراث الـصوفية مـثلاً لوجـدنا فيـه كـثيراً ممـا ذكـره الغزالـي مـن تـأويلات علمـاً أن الغزالـي اعتبر أخيراً أن الطريـق الـصوفية هـو الطريـق الوحيـد الـذي يوصله إلى الحق والقرب من الباري ولو رجعنا إلى ما كتبه الغزالي في نهاية حياته كإحياء علوم الدين مـثلاً فإننـا نجـد لديـه نفسه مثـل هـذه التـأويلات الـتي أباحهـا لنفسه وحرمها على غيره. ولا نريد أن نقول عن الغزالي ما قاله أعداؤه أنه كـان باطنيـاً

وكان فيلسوفاً ولكنه لم يكن ليحفظ عزة انتمائه وحقيقة ولائه لما كان الغزالي محاطاً به من أمور تشجعه على مهاجمة الباطنية والفلسفة، وكيف نفسر هجوم الغزالي على الفقهاء الذين كان يتهمهم بأنهم أغلقوا على أنفسهم باب العقل والاجتهاد وحصروا أنفسهم بالموروثات السلفية التي لم يستطيعوا تطويرها بما يناسب ويلائم حقيقة الدين وصحة شريعته.

يرد الداعي علي بن الوليد على الغزالي في قوله: ""إن غرضه إبطال معاني الشرع، دعواه تنظيم في جملة ما أفكه وافتراه وتقوله على خصمائه وادعاه، إذ لا حجة على صحته، ولاعضده ببراهين الحق وأدلته وهو يلزمه لا من قوله هذا ويتوجه إليه من الظنة، وما وجهه من الهجنة مثل ما يلزمه خصمه، إذ يؤول هذا المارق آيات من القرآن والأخبار، وأوجب أن أقوال الرسل صلوات الله عليهم فيما عبروه عن الآخرة بالأحوال الدنيوية أمثال تقتضي ممثولات..."".(٦٩)

ويرى علي بن الوليد أن التأويل حق وواجب ويستشهد بقول الرسول (ص) ""بين قبري ومقبري روضة من رياض الجنة"" ""واستحالة القول مع كون الموضع في الظاهر خالياً مما وصفه به من الروضة، وجب من حيث كون الرسول حكيم لا تتجه عليه سمة الجهالة أن لا يفسر ما جاء فيه من معانٍ توافق العقول وتقبلها ويصح بها كون التنزيل حقاً منطوياً على الحكمة، وتلك المعاني هي التي نسميها تأويلاً وباطناً وشرحاً وبياناً، إذاً التأويل واجب""(٧٠). ويصر ابن الوليد على أن التأويل علم الله خص به الأئمة الذين خولهم بالتأويل بأمره يقول: ""فإنا لم نؤول من ذلك شيئاً من ذواتنا، ولا اخترعنا كما فعل هذا المارق وما شاكله إبانة المعاني الكافية في أثناء لفظ القرآن الكريم من عندنا، لأن التأويل هو المعجزة التي جاء بها الأئمة الأطهار الذين أقامهم له، بوحي الله تعالى وأمره، جدهم المصطفى المختار صلوات الله عليهم جميعاً وإذا كان الله تعالى أوجب التأويل بكتابه الكريم في نص تأويلاته، وعينه في تنزيله ووسمه بحكمته، وأقام لإفادة مستحقيه رسوله المصطفى، ووصيه والصفوة من

عترته، فإن دفع هذا المارق له دفع لظاهر القرآن الكريم، وبذلك يستحق من الله تعالى ما وعد به أمثاله من العذاب الأليم""[71]. ويقول: ""إن معجزة النبي صلى الله عليه وعلى آله قائمة. في كل عصر وهو القرآن الكريم"". قلنا: ""وكذلك معجزة كل إمام من دينه صلوات الله عليه وعليهم قائمة في كل عصر وزمان، وهو تأويل القرآن الذي تعجز الأمة كلها أن تأتي بمثله...."". ""وتأويل الإمام المؤيد المعصوم مصحح مطابق لظاهر التنزيل، ولو كان من عند غير الله لوجد فيه اختلافاً كثيراً وكما لم يسلم القرآن الكريم من معارضة الزنادقة الملحدين كذلك لم يسلم تأويله الشريف من منافاة الشياطين المتمردين، فكما لم يبطل ظاهر التنزيل بمعارضة من عارضه، كذلك لا يبطل باطنه الذي هو التأويل بمناقضة من ناقضه، ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً، أو قال أوحي إليّ، ولم يوح إليه بشيء، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله""[72]. نلاحظ من خلال رد ابن الوليد ملاحظة هامة وهي في اعتقاد الغزالي وأكثر المعارضين والمنتقدين لفكر الإسماعيلية أن الإسماعيلية أولت كل ظاهر في القرآن وهذا ما لم يحصل فالإسماعيلية تعتقد أن التأويل الباطني لا يمكنه أن يخالف ظاهر القرآن، وإنما يدعم هذا الظاهر وهذا يدخل في الجدال الديني بين الحسي والعقلي فالعقلي لا يبطل الجسمي ولا يمحوه وإنما يعتمد عليه، وهناك أمر آخر هو أن الإسماعيلية في تفسيرها لقول الله تعالى: ""الراسخون في العلم"" الأئمة وهم المخولون في التأويل لأن التأويل في اعتقادهم هو العلم الإلهي الذي جاء به الرسول (ص) واختص به الإمام علي والذي أشار الحديث النبوي المشهور بتكليفه بهذا العلم وجعله إرثاً في ذريته من صلب النبوة الطاهرة، فعندما يعتبر الغزالي أن التأويل الذي أتهم به الباطنية الإسماعيلية، وإيراده عدداً من الأمثلة عليه فربما كانت بعض الفرق قد أخذت به وألصقه الغزالي بالإسماعيلية لأننا نجد الداعي الفاطمي علي ابن الوليد ينفي مثل هذه التأويلات ويستهجنها لأنها قد لا تتفق مع المعاني الحسية التي أبرزها الشرع

وهو يؤكد كما ذكرنا أن أي تأويل باطني يجب ألا يخالف ظاهر الشرع. وإن خالفه خرج عن إطار التأويل الإسلامي ليدخل بما دخل الإسلام من خارجه واعتقد الناس لكثرة التداول أنه منه. لقد لعبت الفرق الإسلامية الكثيرة في مسألة التأويل وأخرجته عن إطاره السليم الذي هو تأكيد الباطن للظاهر. فكل ما ورد في القرآن ظاهراً جلياً لا يمكن تأويله بغيره والتأويل يجب أن يتناول ما غمض وعندما حصرت الإسماعيلية التأويل بالإمام نفسه. هذا الأمر لكي لا يفتح التأويل على مصراعيه لاعتقادها الجازم بخطورة هذا الأمر على الإسلام وشريعته التي تعتبر آخر الشرائع والناسخة لما قبلها من الشرائع. وإن أخطر ما في التأويل الخروج عن الشريعة باسم باطنيتها وباسم عقلانيتها أيضاً وبما أن الإسماعيلية وقفت موقفاً مدافعاً عن التأويل وعقلنة الشريعة، فعلى ما يبدو أنها أنصتت لتأويلات كل الفرق، وكان لها رأيها في كل ذلك فالقارئون للفكر التأويلي ظنوا أن كل ما جاء من تأويلات قالتها الإسماعيلية بهذا الإشكال الذي مازالت الإسماعيلية تتبرأ منه دون جدوى لان آراء مفكرين كبار مثل الغزالي وغيره ممن تحدثوا بهذه التأويلات وفصلوها على أنها تأويلات الإسماعيلية، هذه الآراء تصبح راسخة أيضاً وهي أن الكبار نادراً ما يخطئون وهذه المسألة من الخطورة بشكل فغلطة الكبير كبيرة جداً لأنه لا يغلط وحده وإنما يغلّط كل من أنساق وراءه. وهذه المسألة تنم عن خطر كبير في الفكر الإنساني قد لا يمكن تصحيحه. وإننا نعتذر عن الغزالي الذي سلك مثل هذا السلوك الجائر في حق خصومه فاستحق منهم أن ينالوا منه، وهذا خروج في الفكر خارج قواعده التي قد نسمع فيه ما لا يليق بمفكرين كبار كالغزالي وابن رشد وعلي بن الوليد وآخرين وغيرهم خرج النقد الفكري عندهم عن حدود النقد الموضوعي والأدبي...

وفي الفصل الثاني من الباب الخامس وعنوانه "في استدلالهم بالأعداد والحروف، ويحاول أن يشرح اهتمامهم بالعدد سبعة لما للعدد سبعة من أهمية

عند كثير من الشعوب القديمة ولا يخفى أن الإسماعيلية اهتمت بالأعداد وتحدث إخوان الصفا عن قدسية الأعداء منها العدد سبعة قال الغزالي: ""فقد قالوا إن الثُّقب على راس الآدمي سبعة، والسموات سبعة، والأرضون سبعة، والنجوم سبعة، أعني السيارة، وأيام الأسبوع سبعة، فهذا يدل على أن دور الأئمة يتم بسبعة وزعموا أن الطبائع أربع، وأن فصول السنة أربعة، فهذا يدل على الأصول الأربعة، وهي السابق والتالي الإلاهان والناطق والأساس الإمامان، زعموا أن البروج اثنا عشر، فتدل على الحجج الاثني عشر""(٧٣). ويرد عليه ابن الوليد بقوله: ""قد سبق منا الاحتجاج على كون القرآن ظاهراً وباطناً بما فيه كفاية، وأوردنا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله: ما نزلت علي من آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع..."".(٧٤)

أما الباب السادس من الفضائح ""في الكشف عن تلبيساتهم التي زوقوها بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العقلي وإثبات وجوب التعلم من الإمام المعصوم"". يقول الغزالي: ""ثم المعلم، إما أن يشترط كونه معصوماً من الخطأ والزلل مخصوصاً بهذه الخاصية، وإما أن يجوز التعلم من كل أحد، وإذا بطل التعلم من كل أحد. أي واحد كان لكثرة القائلين المعلمين وتعارض أقوالهم ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس"". والغزالي يدلل على إبطال نظر العقل بخمسة أدلة **الدليل الأولى:** ""من يتبع موجب العقل ويصدقه ففي تصديقه تكذيبه وهو غافل عنه لأنه ما من مسألة نظرية يعتقدها بنظره العقلي إلا وله فيها خصم أعتقد بنظر العقل نقيضها. فإن كان العقل حاكماً صادقاً، فقد صدق عقل خصمك أيضاً""....

الدلالة الثانية: قولهم: إذا حاكم مسترشد تشكك في مسألة شرعية أو عقلية وزعم أنه عاجز عن معرفة دليلها فماذا تقولون له: أفتحيلونه على عقله...

الدلالة الثالثة: قولهم: الوحدة دليل الحق والكثرة دليل الباطل. فإذا قلنا: كم الخمسة مع الخمسة؟ فالحق واحد، وهو أن دليل الحق يقال عشرة، والباطل كثير لا حصر له، وهو كل ما سوى العشرة مما فوقها أو تحتها...

الدلالة الرابعة: قولهم الناظر إن كان لا يدرك المماثلة بين نفسه وبين خصمه فيحسن الظن بنفسه ويسيء بخصمه، فلا غرو فإن هذا الغرور مما يستولي على الخلق، وهو شغفهم بآرائهم وجودة عقولهم...

الدلالة الخامسة: وهي شرعية، قولهم: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم (ستفرق أمتي نيفاً وسبعين فرقة: الناجية منها واحدة فقيل ومن هم؟ فقال أهل السنة والجماعة، فقيل وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا الآن عليه وأصحابي قالوا: وما كانوا إلا على الاتباع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول عليه السلام""[٧٦]. ويتهم الغزالي الباطنية الإسماعيلية باعتمادها على المعلم وهو الإمام المعصوم بأنها أبطلت عمل العقل وعطلت ملكته في التفكير في القضايا الفكرية يقول الغزالي: ""إلا أنهم يقولون: تعلم طريق النظر واجب، فإن الإنسان لا يستقل بنفسه في النظريات، فإن أنكرتم ذلك فقد أنكرتم العقول بديهة""[٧٧]. فالغزالي يصر على إنكار فكرة الإمام المعصوم معتبراً أن النبي محمد (ص) هو الإمام المعصوم وليس غيره ولا يجد حاجة لإمام معصوم ويستدل بصعوبة التعلم من الإمام مباشرة ببعد المسافات بين الإمام المعصوم وبين الناس المنتشرين في أرجاء المعمورة، وليس علينا إلا أن ننتظر رد الداعي علي بن الوليد على الغزالي بهذه الفكرة الهامة التي يعتمد عليها الفكر الشيعي عامة والفكر الإسماعيلي خاصة وإننا نجد الحماس المتبادل بين الغزالي وابن الوليد وكل من الغزالي وابن الوليد يقدم لنا عرضاً مهماً وجديراً بالمناقشة ولمتابعة ذلك لابد من تنقية الذهن وتوجيهه نحو هذه الأفكار التي لابد من اختبارها جميعها لكي يستخلص الدارس الحقيقة. ونحنَ لا يسعنا في مناقشتنا هذه إلا أن نعتذر من القارئ الكريم إذا كنا قد اختصرنا في بحثنا وانتقينا فيه الأفكار الهامة التي يمكن للقارئ أن يطلع عليها، ولكن إذا ما أراد القارئ زيادة المعرفة والإطلاع فليس عليه إلا أن يعود إلى المصادر التي نستقي نحن منها ذخيرتنا وهي الأكثر غنى وتوسعاً في

المعرفة، وهذا أمر طبيعي فإن الباحث الذي يهتم في بحث ما يعرضه كما يفهمه وهو جاهز للنقاش في ما يعرض لأن الأمانة الفكرية تقتضي كذلك ونرجو من الله أن يلهمنا ويمكننا من إيصال المعرفة إلى أهلها ومحبيها والله من وراء القصد.

ويرد ابن الوليد على الغزالي بقوله: "" أما إبطال النظر العقلي فإنا لم نبطله بل نقول إن الاعتماد على نظر العقول بمجردها بحسبما تقتضي به آراؤها لا تصح، بل أنها آلة بها تعرف الدليل الهادي، ونفهم منه مما تلقيه من العلوم، ونقيم عليها من البراهين، كما سبق الاحتجاج منا عليه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وإثبات وجوب التعليم من الإمام المعصوم، وهو ما يقول به من به أدنى مسكة من عقل، وعلاقة من دين فضلاً عن العقلاء والديانين، وإذا لا يجحد كون النبي صلى الله عليه وعلى آله الذي هو إمام الأمة وأبو الأئمة معلماً للأمة هادياً وداعياً لها إلى طريق رشادها""(٧٨). ويفرق ابن الوليد العلوم الحسابية التي لا تحتاج إلى معلم معصوم وبين العلوم العقلية التي تحتاج إلى معلم معصوم لان هدفها الحياة الآخرة. يقول ابن الوليد: ""إنه قد سبق منا القول على كون العلوم الحسابية مع ظهورها، وإطلاع الناس عليها، وشدة حاجتهم إليها، لم تحصل لديهم إلا بتعليم معلم، لما كان المعلمون مختلفين في نظرهم متفاوتين، كان الأحوط في الدين والأجدر بحصول اليقين، التعليم من المؤيد المعصوم، ما يفيد النجاة الآخرية، والتنكب في أخذ ذلك عن سواه ممن تكون علومه مقصورة على الأمور الدنيوية""(٧٩). ويقول أيضاً: ""ليس بباطل نظر العقول إلا أنه لا يغني العقلاء في إدراك معلوماتها إلا بدليل هادٍ، وقوله هذا القياس المعقول نقول: إن القياس إنما يجب مما لا يكون محصوراً أسبابه وأحكامه ولا كاملة مباديه وأعلامه، ولا من يعلمه موجوداً ولا منهل عمله معدوداً فأما والدين كامل بقول الله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) (٨٠). والمعلم موجود بإيجاب الله تعالى طاعته بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا

الرسول وأولي الأمر منكم) [٨١]. إذ لا يجوز في الحكمة إيجاب الطاعة التي هي الائتمار لمعقود دينه، فلا قياس إذاً ولا نظر ولا استدلال ولا استحسان ولا رأي بل يجب الاتباع والتعليم، ثم نقول لأهل القياس أعلمونا هل الذي تأتون به من أمور الدين معقولها ومحسوسها الله يعلمكم ذلك، أم عقولكم تؤديكم إليه؟ فلا بد من الجواب أمن الله أم من العقول؟ فإن قالوا الله يعلمنا، فقد ادعوا مالا تقوم لهم به بينة، بل سوغوا لغيرهم أن يقول مثل قولهم ويخالفهم، ويحتج بأن الله علمه وهو محال. وإن قالوا عقولنا أدتنا إلى ذلك طولبوا بالدليل على كونهم عاقلين تجوز لهم القضية بالعقل"" [٨٢].

وقد أجاب علي بن الوليد على المسألة التي أثارها الغزالي بأن مسألة المسافات التي هي مشكلة السماع المباشر من الإمام المعصوم يرجعها إلى كون المسألة أيضاً تنطبق على الناس في عهد الرسول وبعده بأزمان لم يسمع الناس التعلم من الرسول مباشرة وهذه حكمة الله في انتشار دعوته قال ابن الوليد: ""إن هذا المارق قد اعترف بأن أصل هذا العلم الديني سماع من صاحب الشرع: وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه، والنبي صلى الله عليه وعلى آله ورسوله كما أخبر الله تعالى إلى كافة الناس، فإذا كان أهل وقت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله المشاهدون له، لم يسمعوا عنه ويعوا، فما حال سائر الخلق ممن يأتي إلى الكون بعده مما يريدون استفادته من هذا العلم وعمن يجب الاستفادة له، فإن قال هذا المارق ومن يتخيل نحلته يجب لهم سماع ذلك من الأتباع فأنّي لهم بذلك وهم يجدونهم مما يخبرون به متباينين متنافيين ما بين شيعي وبدعي، ومرجي وقطعي، فسائر الفرق الذين لم يتفق قولهم قط فيما رأوه من العلم المذكور، وقد كثر الداعون، فكل يقول إليّ إليّ، وكثر المدعون فكلّ يقول المطلوب لديّ لديّ"" [٨٣]. ويدافع الداعي علي ابن الوليد عن الإمام المستنصر الخليفة الفاطمي ويعتبره الإمام الحق بالنص من الذرية العلوية الطاهرة ويصفه بالتقوى والورع والعلم، وهذا رد على دفاع الغزالي عن إمامة

المستظهر العباسي الذي وضع الكتاب أي أن الغزالي وضع كتابه ""فضائح الباطنية"" بأمر منه ودفاعاً عن حقه في الخلافة، وعن شرعية هذا الخليفة، ولا نريد أن نقارن أو نذكر المقارنات التي أوردها كل من الغزالي وعلي ابن الوليد في الصفات التي كان يتصف بها الخليفة العباسي فهذه المسألة كانت سجالاً مستمراً بين أنصار الدولة الفاطمية وأنصار الدولة العباسية ولكلّ حجته وحججه التي كان يذكرها في الدفاع عن خليفته وذم الخليفة الآخر علماً أنه في تلك المرحلة من التاريخ العربي الإسلامي كانت رقعة البلاد العربية والإسلامية تشهد ثلاث دول كل دولة منها يدعى رأسها الخليفة وأمير المؤمنين. هذه إذا أضفنا الدولة الأموية في الأندلس إلى الدولتين العباسية والفاطمية ولكن على ما يبدو أن الدولة الأموية كان لبعدها عن الدولتين ولحصول انقسامات فيها أنها لم تكن لتشترك في هذه الخصومة ولكن المستغرب أن الناس في هذه الدول كانت تشعر بوحدة الهدف الذي كان عزة الإسلام ورفع قدرته والدفاع عنه في الإسلام أيضاً كعقيدة ناضجة نامية فكان طريق الحج مثلاً يقع أحياناً تحت سيطرة الفاطميين وأحياناً تحت سيطرة العباسيين ولكن هذا الطريق كان مأموناً لكل المسلمين قاطبة ومن رعايا كل هذه الدول. ولم يعكر صفو الحجاج أي شيء إلا عندما ضعفت الدول وسيطر على كل منها عناصر عسكرية غريبة عنها وانتشار اللصوص وقطاع الطرق كان هذا الطريق يتهدد أحياناً ولكن لفترة قليلة، حتى يتم الانتباه من الدولة المسيطرة عليه لتبادر إلى حمايته.

وإذا عدنا إلى الغزالي لنقرأ في: ""المقدمة الثالثة: وهي قولهم: إذا ثبت وجوب معرفة الحق فلا يخلو إما أن يعرفه الإنسان من نفسه، أو من غيره. فهذه مقدمة صادقة لا نزاع فيها. نعم: المجادلة عليها؛ بما يفحم الباطنية ويمنعهم من استعمالها كما ذكرنا في المقدمة الأولى وهي جارية في كل مقدمة صادقة"".(٨٤)

وهنا نجد الغزالي يستخدم في مجادلته وجهين: وجه إقرار، ووجه إنكار فيرى أن الباطنية في إثباته وجوب معرفة الحق فهي صادقة في هذا ولكنه ينكر عليها معرفة الحق ويرى أن هذه المسألة تنعكس عليها ولا يستطيعون استعمالها. وهذا التناقض الذي كثيراً ما نجده عند الغزالي لا ندري كيف نفسره وقد نلجأ إلى نوع من التفسير المقبول عندما نبحث في نقدنا للغزالي بشكل عام، والغزالي أيضاً يقر في المقدمة الرابعة وينكر على الباطنية أيضاً صدق مقولاتها فيقول: ""المقدمة الرابعة: وهي قولهم: إذا بطلت معرفته من نفسه بطريق النظر ثبت وجوب التقليم من غيره. فهذه صادقة على تقدير بطلان النظر وتسليم معرفة الحق، لأن من جملته ما بنا مندوحة عنه، والمحتاج إلى معرفة الصانع وصدق الرسول، والناس قد اعتقدوها سماعاً وتقليداً لأبويهم، وفي ذلك ما يغنيهم فلا حاجة بهم إلى استئناف تعلم من معلم معصوم فإن قنعوا بالتعليم من الأبوين فنحن نسلم حاجة الصبيان في مبدأ النشوء إلى ذلك ولا ننكره، ولا مستروح لهم في هذا التسليم"".(٨٥)

""وأما المقدمة الخامسة، وهي قولهم: إن العالم لا يخلو إما أن يشتمل على ذلك المعصوم المضطر إليه أو يخلو عنه، ولا وجه لتقدير خلوّ العالم عنه، فإن ذلك يؤدي إلى تغطية الحق وذلك ظلم لا يليق بالحكمة فهو أيضاً مقدمة فاسدة لأننا إن سلّمنا إلى سائر المقدمات وسلمنا ضرورة الخلق إلى معلم معصوم، فنقول: لا يستحيل خلو العالم عنه، بل عندنا يجوز خلو العالم عن النبي أبداً، بل يجوز لله أن يعذب جميع خلقه وأن يضطرهم إلى النار، فإنه بجميع ذلك متصرف في ملكه بحسب إرادته، ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته، وإنما الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والتصرف في غير ما يستحقه المتصرف. وهذا لا يتصور من الله. فلعل العالم خال عنه على معنى أن الله خلقه"".(٨٦)

""وأما المقدمة السادسة :وهي قولهم: إذا ثبت أن المعصوم موجود في العالم فلا

يخلو إما أن يصرح بالدعوى ويدعى العصمة، أو يخفيه، وباطل إخفاؤه، لأن ذلك واجب عليه، والكتمان معصية تناقض الحكمة فلابد أن يصرح بها. فهذه مقدمة فاسدة، لأنه لا يبعد أن يصرح به لكونه محفوفاً بالأعداء مستشعراً في نفسه خائفاً على روحه فيخفي ذلك تقية، وذلك مما اتفقوا على جوازه، وإليه ذهبت الإمامية بأجمعهم، وزعموا أن الإمام حي قائم موجود، والعصمة حاصلة له ولكنه يتربص دولة الباطل وانقراض شوكة الأعداء"".(٨٧)

""وأما المقدمة السابعة: وهي قولهم: إذا ثبت أن المعصوم لا بد أن يصرح، فإذا لم يكن في العالم إلا مصرح واحد كان هو ذلك المعصوم لأنه لا خصم له ولا ثاني له في الدعوى حتى يعسر التمييز. فهذه فاسدة من وجهين أحدهما: أنهم بماذا عرفوا أنه لا مدع للعصمة ولا مصرح بها في أقطار العالم سوى شخص واحد؟ فلعل في أقصى الصين أو في أطراف المغرب من يدعي شيئاً من ذلك...

""والوجه الثاني: في إفساد هذه المقدمة: هو أنكم ظننتم أنه لا يدعي العصمة في العالم سوى شخص واحد، وهو خطأ فإنا بالتواتر نتسامع بمدعين أحدهما في جيلان فإنها لاتنفك قط عن رجل يلقب نفسه بناصر الحق ويدعي لنفسه العصمة، وأنه نازل منزلة الرسول....""

""فأما المدعي الثاني فرجل في جزائر البصرة يدعي الربوية وقد شرع ديناً ورتب قرآناً ونصب رجلاً يقال له بن كحلا، وزعم أنه بمنزلة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه رسوله إلى الخلق..."".(٨٨)

ويعود الغزالي بعد ذلك للمقدمة الثانية حيث بدأ جدله بالمقدمة الثالثة فيقول: ""أما المقدمة الثانية وهي قولهم: إذا بان أن المدعي للعصمة مهما كان واحداً وقع الاستغناء عن الاستدلال على كونه معصوماً، فصاحبنا إذا هو المدعي للعصمة وحده، فإذا هو الإمام المعصوم، فهذه مقدمة كذبهم فيها ولا نسلم أن صاحبهم يدعي لنفسه العصمة، فإذا لم نسمعه البتة، ولم يتواتر إلينا من لسان من سمعه منه، بل إنما سمع ذلك من أحد دعاتهم وليسوا معصومين

ولا هم بالغون حد التواتر، ولو أنهم بلغوا حد التواتر فلا يحصل العلم بقولهم وخبرهم""(٨٩). وذلك لاحتجاب صاحبهم لغير الخواص، وهو لا يفشي الدعوة إلا الخاص. وإنهم وإن بلغوا حد التواتر فقد فقد شرط التواتر في خبرهم إذا شرط ذلك الخبر ألا يتعلق بواقعة ينتشر التواطؤ فيها من طائفة كبيرة لمصلحة جامعة لهم. ويهاجم الغزالي الإمام المعصوم هجوماً عنيفاً فيقول: ""ليس الآن في صاحبكم كذلك نعم: تواتر وجوده وترشحه مع آبائه للخلافة ودعواهم أنهم أولى بها من غيرهم. أما دعواه ودعوى من سبق من آبائه العصمة عن المعاصي وعن الخطأ والزلل والسهو ومعرفة الحق في جميع أسرار العقليات، والشرعيات، فلم يظهر ذلك لنا، بل لم تظهر دعواه العلم أصلاً بفنٍ من ا لفنون كالفقه، أو الكلام، أو الفلسفة على الوجه الذي يدعيه آحاد العلماء في البلاد فكيف ظهرت دعواه معرفة أسرار النبوة والإطلاع على علوم الدنيا والآخرة"".(٩٠)

وهذا يعتبر أشد هجوم شنه الغزالي على شخص الإمام المعصوم متهماً دعاته بكذب الادعاء في العصمة ولكن علي بن الوليد الذي أعاد للغزالي هجومه بأقسى منه متهماً إيَّاه بالمروق والكفر وموضحاً دلائل العصمة التي يعتبرها ابن الوليد والإسماعيلية وجميع الشيعة أن الإمامة بالنص منذ النبي ويستشهدون على صدقها بالآيات القرآنية المعروفة والتي يفسرها علماء الشيعة بأنها النص على الإمامة والولاية والعصمة وهذه مسالة جوهرية اختلف فيها المسلمون وظن البعض أنها مجرد موقف سياسي من الخلافة وأحقّيتها وهذا ما ينوه عليه الغزالي بزعمه أبناء الإمام علي من أهل بيت الرسول كانوا يدعون أحقيقتهم بالخلافة، وكانت كل ثوراتهم الدموية التي أدت إلى الفتك بأكثرهم تنطوي تحت هذا الهدف السياسي الذي تعتبره الشيعة موضوعاً ثانوياً إذا ما قيس بفكرة الإمامة، فالخلافة لاشك أنها هدف سياسي ولكن الإمامة التي قد ترتبط فيها أحياناً وقد تنفصل عنها أحياناً أخرى فهي الهدف الديني الذي يعتبر

عند الشيعة من الأسس الأولى التي قام عليها الإسلام، هذا إذا لم يكن في المرتبة الأولى من الأسس التي تعتبر من أركان الإسلام.

وقبل أن نذكر رد ابن الوليد على الغزالي في هذه المسألة علينا أن نتابع الغزالي نفسه في استطراداته وتوضيحاته ما دعاه بالتلبيس والتدليس وهو جوهر الفضائح التي تناول فيها عقائد الباطنية.

ويجيب علي ابن الوليد الغزالي مدافعاً عن إمامه فيقول: ""لعظيم شقوته وشدة عناده للحق وعداوته وجه الطعن إلى إمام الحق، وصفوة الخلق، إعراباً عما ينطوي عليه من العداوة للنبي صلى الله عليه وعلى آله ولذريته جنانه فيعبر عما هو عليه من المروق عن الإسلام ميلاً إلى معطي الفلاسفة لبيانه، ونحن نورد الاحتجاج على إثبات إمامة هذا الإمام سلام الله عليه وعلى الطريقة التي سلكها فيما عارض به الحق التي هي المقدمات أو النتائج، إذ ذلك أقرب إلى فهمه وفهم من ماثله وأولى أن يكشف لهم حقيقة الحق وان يطلعوا على أسرار أرباب الصدق.."".(٩١)

ويقول ابن الوليد جواباً على ما قاله الغزالي: ""إن قول هذا المارق: هذه مقدمة صادقة هو اعتراف منه بصدق المقدمة ويلزمه القول بها وقوله لا يصح منكم استعمالها قول ينقض قوله الأول، وكفى بتناقض قوله شاهداً على استعماله المحال والباطل واحتجاجه بمغالطات السوفسطائية دليل على بطلان ما يذهب إليه الاحتجاج بما بطلانه ظاهر وفساده بين عند من له أدنى مسكة من عقل"".(٩٢)

ويجيب ابن الوليد على ما قاله الغزالي في المقدمة الثانية بقوله: ""إن هذا المارق هو الذي بنى قسمة المقدمة التي أوردها على ما بناه في معرفة الحق والباطل في كل واقعة وليس بقسمةٍ حاصرة لاحتمالها من الحق لما يستغني عن معرفتها من الأمور الدنياوية، وما لا بد معرفته من الأمور الدينية"".(٩٣)

""إن إمام الحق المؤيد المعصوم سلام الله عليه ليس يدعو المسترشد كما زعم هذا المارق إلى تقليده فقط، بل يقيم له من المعجزات العملية ما يقوم به

للدين الحنيفي مناره، وينشر أعلامه ويوضح من البراهين على إثبات وجود الصانع المرسل، ووجوب الرسول ما يشفي الغليل ويوضح للنجاة السبيل، كما أوردنا في كتابنا هذا لُمعاً من شعاع ذلك النور الباهر وشللاً من تيار علمه الزاخر، ثم يقيم له الدليل المعلوم عند كل مدع على صحة إمامته وصدق خلافته بطلان جميع ما عند مخالفيه...

""فأما معرفة عصمته سلام الله عليه وصحة خلافته لمن كان من أهل عصره مقيماً على طاعة مقيمه الأول، ومستخلفه الناس عليه، فمن نصه عليه وتعيينه وتشخيصه ولأهل طاعته دون كل أحد وتبيينه، وهلم صعداً إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله فبذلك نصرفه عما عرف مقام أمير المؤمنين عليّ سلام الله عليه، وصحة خلافته من بين أصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله بنصّه عليه وتعيينه وإبانته لكافة الأمة....

""إنه لابد للمسترشد أن ينظر لعقله فيما يقام عليه من البراهين ونحن لم نبطل النظر فيما يرد من الأدلة عن الهداة، بل أبطلنا الاعتماد على النظر بمجرده، فأما أن ينظر فيم يلقيه هاديه إليه ويدله عليه فلا بد من ذلك، إذ العقول كما سبق من القول آلة بها يدرك العلوم المأخوذة عن الخليفة المعصوم، ويعلم بها بطلان ما عداه ويتحقق بها صحة إمامة كل إمام في عصره...""

""إن الأمم التي كانت في عصر الرسول صلى الله عليه وعلى آله الذين بعث فيهم كانوا مختلفي الآراء متبايني الأهواء حتى بعثه الله تعالى فيهم رحمة لينقذهم من غرق الضلال، والاختلاف كما أخبر الله تعالى بقوله: ""وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه""(٩٤) فلم يسوغهم تعالى مع إرسال الرسول صلى الله عليه وعلى آله استعمال عقولهم، إذا استعمالها بمجردها هو الذي أوقعهم في الضلال والاختلاف ""فإنه لا هداية مع من لم يهده الله هادياً، وقد أخبر الله أن الفاسق لا يؤمن بقوله تعالى (حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون)(٩٥) فكيف يجعل معلماً للإيمان من لا يؤمن؟......

""إن كل فريق من فرق الإسلام قد تأول في نص القرآن وأحاله بحسب إرادته إلى ما يوافق هواه، ويقوي مذهبه، ويبطل مذهب خصمه، وحرف ذلك بتأويله الفاسد عن حكم منصوص كما زعمت العامة المخالفون لأهل بيت النبوة عليهم السلام الذين تعصب لهم هذا المارق، إن البنت ليست بولد فحكموا لها من إرث أبيها بالنصف مع ا لأخت بقوله تعالى: ""يستفتونك قل الله يفتيكم من الكلالة""[٩٦]. إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد"" فزعموا أن البنت في هذا الموضع ليست بولد، وجعلوا النصف الثاني للأخت وقالوا الابن ولد وهو يحيط بالمال ويحجب العصبة لكونه ولداً...

""إن العمل بالظن في دين الله لا يجوز وقد نهى الله تعالى عنه ووبخ من اتبعه بقوله تعالى: ""إن يتبعون إلا الظن ما تهوى الأنفس""[٩٧] وبقوله تعالى: ""إن يتبعون إلا الظن لا يغني من الحق شيئاً""[٩٨] وقد سبق ضامن الاحتجاج على أن الظن لا يجب أن يعمل به في دين الله تعالى، ما في بعضه كفاية...

""إن دين الله تعالى أجل من أن يحتاج في علم مجاري أحكامه إلى اجتهاد المجتهدين. وأفضل من أن يفتقر فيه إلى آراء الرعية المستعبدين، والقول الذي جعله هذا المارق حجة في تسويغ النبي صلى الله عليه وعلى آله لم يقتض معناها تسويغ معاذ القول في ذلك بالرأي والاجتهاد، بل الخطر عليه غاية الخطر، والشرط عليه التوقف عن القول في ذلك بالرأي، والاحواج له إلى من أمر الله تعالى بالرد إليهم من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وأولي الأمر من ذريته صلوات الله عليهم وذلك بان الكتاب لو كان ناقصاً عن تضمن ما يحتاج إليه الناس من الأحكام مفتقراً. هو والسنة إلى الرأي كما يقول مخالفوا أهل البيت عليهم السلام. لم تكن لمعاذ أن يحكم في شيء من القضايا برأيه حتى يحيط علمه بأن تلك القضية ليست في الكتاب والسنة من الأحكام علماً، ويستوعب ما فيها من الأحكام وما ينقصان عنه فهماً وهذا ما لم يدّعه أحد من الصحابة ولا من التابعين...

هذا قول من جهل الحق وأنكره وأنس بالباطل ونصره، وإلا فمتى يعطل الكتاب والسنة من حكم كل صورة واقعة كان دين الله تعالى وكان اعتقاد ذلك خلافاً لكتاب الله تعالى فيما نصه فيه بكونه قد أكمله كما ذكرنا قبل، وكون كتابه فيه بنيان كل شيء، وكان من يجتهد في الحكم فيما لم يجد النص بزعمه برأيه فيه من المجتهدين تتنافى استنباطاتهم، ويتخالف وجب فيه الرجعة إلى الخليفة المعصوم القائم بالحكم المقرون بالكتاب من الرسول الآخذ عنه بواسطة الناص عليه جميع ما ينطوي عليه الكتاب والسنة من الحقائق والعلوم...

""إن الأتباع الملتزمين بالأئمة لا يحتاجون إلى أخبار الآحاد، ولا نقل التواتر من سائر الفرق المخالفة المعتزية إلى الإسلام، لما بين الرواة في رواياتهم من التخالف والتضاد فكيف بالخليفة المؤيد المعصوم، أن يفتقر في نقل علمه في الدين إلى أحد من الرعايا إنما المنهج الذي وصل به العلم إليه وحصل ما حصل لديه طريق لم يسلكها الرعاع والقاصرون وبحجة عليها نور الإيمان لم يهتد إليها المتخلفون عن إيقاع الهداة الحائرون، وهو النبي صلى الله عليه وعلى آله لما أعلمه الله تعالى بنقله عن هذه الدار إلى ما أعد له تعالى من الزلفى لديه في دار القرار، وأمر بتبليغ الدين وكماله بإقامته من يقوم مقامه فيما اختصه الله تعالى به من وحيه إليه وإرساله، وقال تعالى: ""يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك""[99] في علي، في قراءة أهل البيت عليهم السلام "وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس""[100] فحين وعده تعالى بالعصمة نص على رؤوس الأشهاد بمقام الخليفة المشاكل له في العصمة وبلّغ وأقام الحجة على العباد فأنزل الله يوم النص عليه ""اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً""[101]...

إن الإمام سلام الله عليه لا يدعي تواتر الوحي إليه فيتجه ما وجهه هذا المارق من التكذيب لرسول الله صلوات الله عليه وآله إليه، ولجهل هذا الملحد

لفضل الأنبياء والأئمة القائمين بما أقامهم الله له من العلم والحكم وهداية الأمة، توهم أنهم كأئمة الضلال الذين تعصب لهم هذا المارق الأخسرين.. وسائر متفيقهي أتباعهم الشاكين في دينهم المتحيرين...

لا ينظر المنصف إلى ما يرمي به هذا المارق رسول الله ،وصفوته ومنتخبه في عباده ومختاره لهداية خلقه صلى الله عليه وعلى آله حين زعم أنه لم يغنِ في دين الله تعالى شيئاً، ولم يقدر بزعمه على ذلك وإلا بأنه فيه، بل أذن بالقول فيه بالرأي والاجتهاد الذي هو خلاف لما أمر الله به، ولا عجب ممن طعن على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله ونسبه إلى العجز وقلة القدرة على الإحاطة بأمور الدين، وما يحتاج إليه العباد، وأن يطعن على خلفائه، وأن يرمي بالسوء جميع أئمة دينه وأوصيائه، كافاه الله بفعله......

إن فرار هذا المارق من ذلك الإلزام في الفصل الأول إلى هذا الجواب، كمن فر من ألم الهواء الحار إلى النار، وذلك أن قوله هذا أن المجتهد مصيب في حق نفسه إذا حكم الله عليه أن يتبع ظنه بناء على القول في الدين بالظن الذي أبطله، ما أوردناه من نص الكتاب وتفكر على الرواية التي أوردها في أمر معاذ أن النبي صلى الله عليه وعلى آله سوغه الاجتهاد وقد أوردنا من الاحتجاج على بطلان ذلك ما في أمله بنصرة وذكرى أولي الألباب.

إن هذا المارق إذا غالط نفسه ولبَّس على أوباشه الذين تعصب لهم من خلال الملة الإسلامية، ظن لسوء رأيه أن ذلك يخفي على الناقد البصير فيحوز على الطب الخبير، وهو في قوله هذا قد أبطل الاجتهاد من جميع المجتهدين في المسائل العقلية، ولم يجعل المصيب منهم إلا واحداً...

إن أمان الخطأ لمن هو في عصر النبي والخليفة المعصوم من بعده صلوات الله عليهما وعلى آلهما إذا عرفهما وسلم الأمر لهما، واتصلت به دعاتهما فهو آمن من الخطأ بما يستفيد من قبلهما، وإن بعدت داره بوساطة من ذكرناه من الدعاة، ومن أقاموا في كل جزيرة من الحجج والهداة لا يفتقر معهم إلى قياس ولا ظن...

إن قياس هذا المارق أمور الدنيا بأمور الدين قياس فاسد لا يصح إذ من تحمل أمور دنياه على الظن ويحصبل على الإصابة أو الخطأ ليس عليه فيه ضرر سرمدي فلذلك يجوز حمل ما يحمل منها على الظن، والأمور الدينية إذا حصل ممن يحملها عن الظن خطأ كان فيه ضرر الانتقال دائم السرمد، ماله عنه انتقال...

""إن هذا المارق قد اعترف بصدق المقدمة ووجوب التعليم من غيره فأبطل ذلك ما أثبته قبل من الاجتهاد والقول بالنظر، فأما إبطال نظر العقل مما يرد عليه من أدلة الهادي إلى الحق وإفادته، فلا يقول من له مسكة من عقل، لأنه متى أبطل نظر العقل سقط التكليف، إلا أن نظره من ذاته معتمداً على ما يؤديه إليه من غير أخذ من المعلم الهادي المؤيد المعصوم لا ينجيه من الدنيا من الشك ولا في الآخرة من العذاب"".[١٠٢]

قدمنا عرضنا لآراء الغزالي وآراء علي بن الوليد، الغزالي الذي لم يهاجم الباطنية بعنف وابن الوليد الذي يدافع عنها ويهاجم الغزالي. وكان معظم ما يدور في هذا البحث بينهما حول الإمامة وأحقية الإمامة والخليفة الفاطمي متمثلاً بالخليفة المستنصر بالله ومن الجانب الآخر الخليفة العباسي المستظهر بالله وتدور المناقشات حول مسألة العصمة بين نفي الغزالي لها لأي كان غير الرسول (ص) وبين إثباتها من قبل علي بن الوليد على أنها العلم الإلهي المتوارث عن النبي(ص). وليعذرني القارئ الكريم إذا كنت نقلت حرفياً السجال المتبادل بين الغزالي وابن الوليد وما تضمنه هذا السجال من كلمات قد تكون نابية ولكن نقلناها للأمانة التاريخية وحذفنا الكثير منها الذي لا نرى لنقله ضرورة وما نقلناه كان للضرورة فقط لكي نقطع الحديث بشكل يلفت النظر فيكون ضرر عدم النقل أكثر من النقل نفسه.

إن الغزالي بهجومه على معظم الفرق الإسلامية من باطنية ومعتزلة وفلاسفة ومهاجمته للفقهاء في عصره، كان هدفه كما يدعي حماية الإسلام وتحصين

الشريعة مما علق بها من تأويلات جاءت مع اختلاف المذاهب الإسلامية التي اختلفت فيما بينها وكل منها تدعي وتبحث عن النجاة كفرقة ناجية بحسب الحديث النبوي الشريف الذي نص على أن واحدة من فرق الأمة هي على حق وبقية الفرق الأخرى كلها على ضلال، وقد استخدم الغزالي كل التعابير المهينة في حق هذه الفرق فلم يبق بمأمن من أتباعها الذين شعروا أن الغزالي بفتاواه أيضاً اتهمهم بالكفر والزندقة والإلحاد فانبروا يدافعون عن أنفسهم ويردون التهمة إلى الغزالي نفسه، فالغزالي باتخاذه هذا الموقف في ظرف كانت تعيشه الأمة العربية الإسلامية من الضعف والهوان كان يمكن للغزالي لو دعا كغيره من المفكرين المسلمين الذين سبقوا الغزالي أو عاصروه إلى وحدة الصف الإسلامي ليعود هذا الصف قوياً متراصاً في وجه أعدائه من المغول والصليبين الذين قضوا على الدولة العربية الإسلامية ومهدوا ليتقدم الأتراك العثمانيون ليحتلوا من جديد الرقعة الكبرى من الأرض الإسلامية وليحكموا باسم الإسلام وذلك بتحويل الخلافة الإسلامية إلى السلطة التي سيطرت على شعوب المنطقة الإسلامية وكان حكم الإسلام ظاهراً أما الحكم الحقيقي فكان يهدف إلى إحلال الثقافة التركية بدلاً من الثقافة العربية وليتراجع الإسلام ولتتراجع العروبة ولتعيش الأمة في ظلام دامس من القهر والتجهيل طوال ستة قرون عصيبة حتى عصر النهضة ونحن لا نحمل الغزالي هذا الأمر بقدر ما نحمل المفكرين الآخرين والقادة السياسيين من معاصريه لأنهم ساهموا في تردي الأوضاع الفكرية والسياسية والاجتماعية التي ما نزال نعاني منها حتى يومنا هذا لأن الاستعمار الحديث دخل البلاد ليرث التركة التركية العثمانية وليكون هدفه الأول والأخير هو نهب الثروات الوطنية في البلدان التي استعمروها فاقتسموا فيما بينهم وبحسب مصالح مشتركة للاستعمار الحديث كل البلاد العربية والإسلامية ليستمر الاستعمار ولكن بشكل آخر، فلم يعد للإسلام حتى الدور الشكلي في الحكم واعتبره المستعمرون مجرد ناظم أخلاقي في المجتمع ولا علاقة له بالسياسة العامة للبلاد.

ولكن عصر النهضة اعتمد أولاً على رجال الدين والمفكرين الدينيين من كل من أتباع الإسلام والمسيحية لبعث روح الأمة بصيغة تعاونية بين أهل البلاد تحت شعار ""الدين لله والوطن للجميع"" وقد ساهم الجميع بالنهضة التي أول ما فكرت به هو الخلاص من الاستعمار وبناء دولة كان يحلم بها الجميع وبقي الاستعمار يعارض وحدة البلاد التي جزأها بنفسه وما زال النضال الوطني في سبيل وحدة الأمة قائماً ومستمراً.

ننتقل إلى الباب السابع عند الغزالي تحت عنوان "إبطال تمسكهم بالنص في إثبات الإمامة والعصمة، يقول الغزالي فيه: ""وقد عجزت طائفة منهم عن التمسك بطريق النظر لمناقضة ذلك مسلكهم في إبطال نظر العقل وإيجاب الاتباع، فعدلوا إلى منهج الإمامة بحيث استدلوا على إمامة علي رضي الله عنه بالنص وزعموا أنها مطردة في عترته فطمع هؤلاء في التمسك بالنص مع مخالفة مذهبهم مذهب الإمامية، فزعموا أنه عليه السلام نص على علي وولده، حتى انتهى إلى الذي هو الآن مقصد للإمامة بكونه منصوصاً عليه ممن كان قبله"".(١٠٤)

""مدعي الإمامة اليوم لشخص معين من عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتقر إلى نص متواتر عن رسول الله على عليّ رضي الله عنه ينتهي في الوضوح إلى حد الخبر المتواتر عن وجود علي ومعاوية وعمرو بن العاص فإذا بالتواتر عرفنا وجودهم، ومهما ادعى تواتر هذا الخبر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتقر إلى حد التواتر بعده، في كل عصر ينقرض، حتى لا يزال النقل متواتراً على تناسخ الأعصار وانقراض القرون بحيث يستوي في بلوغ الخبر بين حد التواتر طرف الخبر واسطته"".(١٠٥)

ينفي الغزالي وجود نص من الرسول صريح متواتر يشير بشكل واضح على إمامة وخلافة علي وهذا رأي معظم مفكري السنّة ويبرر الأحاديث التي صدرت عن الرسول مثل: علي مني بمنزلة هارون من موسى""(١٠٤) و""من كنت مولاه

فعلي مولاه""(١٠٦) أنها لم تكن لتشكل نصاً صريحاً بخلافة عليّ ويشبههم بالبكريه الذين قالوا بأن الرسول (ص) نص على خلافة أبي بكر والراوندية الذين قالوا بأنه نص على خلافة عمه العباس وعلي بن الوليد يرد على الغزالي في ذلك بقوله: ""إن قوله يعجز طائفة من التمسك بطريق النظر لا يلزمنا هجنة ما قذفهم به، وقد أبنّا مذهبنا في نظر العقل وإيجاب الإتباع، فعدلوا إلى منهج الإمامية حين استدلوا على إمامة علي رضي الله عنه وأوضحنا خطأ الإمامية المعطية الداخل عليهم، فانقطعوا بمنازلهم عن منهج الحق، والاتصال والاعتلاق بسببه ما في بعضه كفاية، فأما الطمع في التمسك بالنص، فنحن كما يستدل من عقيدتنا لا نطمع في ذلك، إذ الطامع يطمع فيما ليس في يديه مما يمكن أن يناله أو أن لا يصل إليه، بل بالنظر تمسكنا، وبه سلك النبوة والوصاية، والإمامة التي بمعرفتها وطاعة أربابها الفوز في المعاد، وانتهى أتباع النص إلى المستحق الآن للإمامة، ومحل الفضل من الله تعالى، فالكرامة وحبل الإمامة متصل، وسرر دعواها المحكم بالنصوص المتوالية متسلسل""(١٠٧)
ويبرهن ابن الوليد على أن النص قديم حيث أن الرسول محمد (ص) بعث وقد كانت الرسل من قبله قد أشارت إليه ونصت كتبهم عليه وهذا ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم (النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل)(١٠٨) ويقول ابن الوليد:

""إنه لما نقل من ذكرنا من الحجج والدعاة عن الأنبياء (ع) في أن ما نقلوه عن الأئمة في أزمانهم صلوات الله عليهم أجمعين، وما جاءوا به من الكتابة والشريعة، فكذلك ينقلون عنهم إلى من يشاهدهم النص على الخليفة المعصوم، ويقوم على ذلك الغير المفكر لذلك البرهان على صحة ما أنكر به بما يبديه من معجز العلوم، كما صح عند فرقة الحق، أولاً صدق الرسول (صلعم) وعلى آله بالنصوص المتواترة إليهم، وقامت الحجة على سائر الجمهور المخالفين ما ظهر من المعجزات الخارقة للعادة، وإقامتها عليهم، كما لا يضطر

أتباع الرسول (ص) وعلى آله في تصحيح نبوته، وصدق ما جاء به إلى نقل من الثقات، من إقامتهم من الحجج والدعاة، فكذلك إثبات كل إمام في عصره من نأى عنه داره لا يحتاج إلى نقل مخالفي الإمام، ولا يضطر إلى ذلك، بل به غنية عنه بنقل العلماء والهداة، ومن أمر بذلك من جمهور الصالحين والثقات، فالناقل لما جاء عن الرسول (صلعم) وعلى آله جميع ما جاء به عن الله عز وجل، إلى أن يأتي إلى الكون بعده الأئمة المعصومون، القائمون بحفظ ما جاء به بنص الأول على الآخر، وهم المبلغون إلى شيعتهم من كل مقيم في هجرتهم الطاهرة خاصة..."".[109]

ويشرح ابن الوليد فكرة الإمامة والنص فيها ببراهين ستة يؤكد فيها على أن فكرة الإمامة فكرة إلهية وليست فكرة بشرية أو اختيار بشري كما يراها الغزالي وغيره من أبناء السنّة والاختيار الإلهي يرد بالنص والانتقاء الإلهي للإمام أفضل من الاختيار البشري له، فالإمام هو الذي يبلغ أتباعه عن طريق دعاته وأهل صنعته وهم يبلغون الناس، فلا بد من عصمة الإمام لأن الاختيار الإلهي مرهون بالعصمة والاختيار البشري لا عصمة فيه، ويؤكد ابن الوليد على ذلك بقوله: ""وإذا كان الاختيار إليه، فلا يصح إلا باختياره، ونصه. إذاً الإمامة التي هي الخلافة لا تصح إلا باختيار الله تعالى ونص الرسول.

وهذه براهين أخرى نوردها ونشهد أن الإمامة بعد النبي صلوات الله عليه وعلى آله من دون غيره""[110] ويورد ابن الوليد سبعة براهين من القرآن والحديث على إمامة علي بن أبي طالب وهي:

١. البرهان الأول: إن لصفات علي من الشجاعة والعلم وسبقه الإسلام أحقيّة في أن يكون إماماً.

٢. البرهان الثاني: لما أخبر الله تعالى عن الحق أن يتبع بقوله تعالى (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون)[111] وكان الصحابة يحتاجون إلى هداية علي بن أبي طالب عليه السلام بقوله تعالى بالإمامة أحق وإذا كان أحق فهو الإمام.

٣. البرهان الثالث: لما قال الله تعالى (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا والذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون)[١١٢] وكان علي بن أبي طالب المعطي للزكاة في حال ركوعه، وكان الولي في اللغة هو المقيم بأمور الأمة، إذاً علي بن أبي طالب عليه السلام المنصوص عليه بالإمامة.

٤. البرهان الرابع: لما قال الله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)[١١٣] وكان ذلك ولاية ولاها الله إياه من المؤمنين بأن يأمرهم وينهاهم، وأخذ النبي (ص) من المؤمنين بغدير خُمّ إقراراً منهم حين قال (ألست أولى بكم من أنفسكم)[١١٤] بجوابهم له: بلى، ثلاثاً ووصل كلامه عقب أخذ هذا الإقرار منهم بقوله (فمن كنت مولاه فعلي مولاه)[١١٥].

٥. البرهان الخامس: لما قال الله تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوه)[١١٦] وكان قول النبي (ص) بهذه الآية قائماً مقام قول الله تعالى، وقال النبي(ص) (علي مني كهارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي) [١١٧]. وكان هارون أخا موسى من أبيه وأمه، كان خليفة في قومه عند غيبته. وهذا دليل قاطع على خلافة علي للرسول.

٦. البرهان السادس: لما قال النبي (ص) وعلى آله نصاً على الحسن والحسين عليهما السلام، بالإمامة: (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا، وأبوهما خير منهما)[١١٨]. وكان قوله (ص) وأبوهما خير منهما عقب إشارته بالإمامة إليهما. فقول الرسول (ص) عنهما أنهما إمامان وأبوهما خير منهما قول يتضمن إمامة علي بن أبي طالب. وهذا نص الإمامة أيضاً.

٧. البرهان السابع: لما كان للنبي صفات لم يكن ليجمعه منها غير علي بن أبي طالب عليه السلام، كان علي بن أبي طالب عليه السلام بوجود هذه الخصال فيه بأن يسد مسد النبي (ص) ويقوم مقامه أولى من غيره"[١١٩].

وهذا الرأي الذي يورده ابن الوليد نجده عند معظم الشيعة بجميع فرقهم ولكن ابن الوليد كان أكثر جرأة في طرحه لأننا لا نجد مثل هذا الوضوح

وهذه الصراحة عند معظم من كتبوا عن أحقية الإمام علي بالإمامة وعن عصمة الإمام وعن النص بمثل ذلك وهذا ما قارناه بين ابن الوليد الذي كان يعيش كداع في ظل الدولة الفاطمية ومن أبرز دعاتها وبين غيره ممن كان يلتزم التقية التي كانت العامل المؤثر في إخفاء الفكر الشيعي وتطبيقه أحياناً بما لا يمت إليه بصلة، وذلك خوفاً على أنفسهم من الاضطهاد والظلم والتصفية.

يورد علي بن الوليد حديث الغدير بالتفصيل يدلل منه على وصية الرسول لعلي من بعده ويؤكد في حديثه على أن نور النبوة لابد أن يستمر قبسه في الإمامة التي لا تنقطع ذريتها حسب قول النبي (ص): (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي آل بيتي إن تمسكتم بها لن تضلوا)[١٢٠] ويورد ابن الوليد أقوالاً مأثورة عن الإمام علي كرم الله وجهه (إن الله خص محمداً صلى الله عليه بالنبوة، واصطفاه بالرسالة، وائتمنه على الوحي، وعندنا أهل البيت معاقد العلم، وأبواب الحكم، وضياء الأمر، فمن يحبنا لا ينفعه دين ما لم يتقبل عمله منا؟ ومن لا يحبنا، لا ينفعه عمله ولا إيمانه وإن دأب الليل والنهار)[١٢١] ويجيب ابن الوليد على موضوع أن تكون ذرية الرسول (ص) بتراء فيقول: (وإذا كان الله تعالى خص أهل بيت النبوة من بين البشر بكونهم هداة خليقته، فواجب تسلسل أعقابهم لحفظ خلافته وإقامة محنته، وامتيازهم بذلك من بين كافة بريته، فأنسابهم سلام الله عليهم معروفة عند جميع أمة محمد، وإن دفعها عاند عناداً مشهوراً، وأعقابهم متصلة وإن رغمت أناف أعاديهم لا مقطوعة ولا مبتورة"".[١٢٢]

أما في الفصل الثاني في الفضائح تحت عنوان ""في إبطال قولهم إن الإمام لابد أن يكون معصوماً من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر"" ويعود ليناقش فكرة عصمة الإمام فيقول: ""فكذلك الإمام منه نتلقى الحق، وإليه نرجع في المشكلات كما كنا نرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - فإنه خليفته وبه نستضيء في مُشكلات التأويل والتنزيل وأحوال القيامة والحشر

والنشر. فإنه لم تثبت عصمته فكيف يوثق به؟ قلنا مثار غلطكم ظنكم أنا نحتاج إلى الإمام لنستفيد منه العلوم. ونصدقه فيها"".[١٢٣]

""الإمام لا يولد عالماً ولا يوحى إليه ولكنه متعلم، وطريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرق. فإن قيل: فلماذا نحتاج إلى الإمام إذا كان يستغني عنه في التعلم؟ قلنا: ولماذا يحتاج في كل بلد إلى قاضٍ؟ وهل يدل الاحتياج إليه على أنه لابد أن يكون معصوماً؟ فيقولون: إنا نحتاج إليه لدفع الخصومات، وجمع شتات الأمور وجزم القول في المجتهدات، وإقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقه وصرفها إلى مستحقيها إذ لا سبيل إلى تعطيلها، ولا سبيل إلى تفويضها إلى كافة الخلق فيتزاحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكلين ومتخاذلين فتعطل الأمور فجملة الدنيا في حق الإمام كبلدة واحدة في حق القاضي"".[١٢٤]

ويرد عليه ابن الوليد بقوله: ""إن ما ذكره من العصمة والصلاح أمر لا يمكن زواله، ولا يجوز تحوله عنه وانتقاله، وليس الأمر كما ظن، بل هي منحة من الله تعالى وعطيته اختص بها منتخبه، ومصطفاه لهداية خليقته في كل عصر وزمان، فهي ملازمة له من وقت ولادته، إلى وقت انتقاله إلى رضوان الله تعالى ودار كرامته"".[١٢٥]

إن النص ثابت بما ذكرناه وجوب ذلك والتواتر فيه حاصل بين أهله، منير بإشراق براهينه وديجور الشك الحالك، ونعمة الله دائمة الاتصال من كل إمام، على كافة أهل دعوته، وشمس هداة طلعته ببيان الخليفة بعده، في كل أوان على سائر خليقته..

إذا كان إمام الأئمة، وأول ممنوح في الدور الأول إلى شرف النبوة، وجلال العصمة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، قد اختلفوا فيما جاء به عن الله تعالى المختلفون، وتخلف عن طاعته فيما أمر به من أتباع وصبية بعد النص عليه، والتعيين له للمتخلفين فلا غرو أن يفارق الجماعة (بعد أن يظهروا الطاعة أولاً وهم مسرون) للنفاق وينجون إلى طلب الدنيا بالدين مع إظهار مواليهم لأهل

الجن، وهذا ما مكن للخلاف بينهم والشقاق إذ لاح لهم بريق طمع دنيوي بما كانوا يأملونه، وهذا ما حدا بالبعض لادعاء ما ليس له حق فيه..

إن الاحتجاج قد سبق منا على صحة إمامة مولانا علي ابن أبي طالب سلام الله عليه، والإبانة عن الألفاظ التي ذكرها، إنما هي نص صريح لا يتطرق عليه ما يفسده بل ما يحققه ويعضده، لا سيما مما أضاف إليها من اللفظ النبوي المحقق للولاية، وإنها كما أجاب بها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلمان رحمة الله عليه، حين قال له صلى الله عليه وعلى آله: ""من كنت أولى به بنفسه فعليٌّ أولى به من نفسه، والأخبار بذلك قد جاءت متواترة من كافة الشيعة وهو غير قادح فيها، بخلاف الناصبة، كما أن أخبار صحة نبوة النبي صلى الله عليه وعلى آله، قد دخلها تحريف فيما بين فرقهم فليس تبارح فيها إنكار مخالفيهم"" .(١٢٦)

""إن الحجة منا قد سبقت على صحة عصمة الإمامة وثبوتها، وأنه لا يصح إمامة إمام منصوب لهداية خلق الله تعالى، وحفظ دينه، إلا أن يكون معصوماً وأقمنا على ذلك من البراهين ما يكفي المتقي أيسره ويغني العاقل عشر عشير في الباب السابق من هذا الباب ولا معنى ها هنا لإعادته"" .(١٢٧)

""إذا كانت الغنيَة حاصلة كما زعم للإمام في التعليم، وكان غير معصوم، فيجب له إقامة حد إذ لا يلزم أن يقيم حداً على غير من يلزمه في نفسه الحد كالمأثور عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه حين لزم بعض رعيته حداً، استوجب به أن يحصر، فوعد أصحابه أن يخرجوا سحراً متلثمين ولا يتعرف بعضهم لبعض، ففعلوا"" .(١٢٨)

""أما العدالة التي ادعاها لخليفته الذي تعصب له، فإن المعروف منه ومن أسلافه المشهورة بالعدالة، لو كانوا ذوي عدالة كما ادعى، لم يغتصبوا أهل بيت النبوة سلام الله عليهم لحقهم، ولم يمدوا أيديهم إلى أموال المسلمين وسفك دمائهم بغير حقها بعد تحصينها لها بالشهادتين أيديهم؟ ولم يقبضوا

الخراج والضرائب على غير ما فرض الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وآله؟ فأي عدل عندهم؟ وهل هو إلا الجور، والصراع الظاهر"".[129]

ثم يورد ابن الوليد نصائح للملوك والولاة وقادة الجيوش يشرح فيها كيف يجب عليهم أن يعاملوا رعاياهم ويحسنوا لهم ويشير في الباب الأول للغزالي إشارة مبطنة يقول فيها: «أيها الملك المملوك فاذكر ما كنت فيه، وانظر ما صرت إليه واعتقد لنفسك ما يدوم، واستبدل بما كان على ما يكون، وابدأ بالنصيحة لنفسك، وانظر في أمر خاصتك وفي معرفة حالك وما عليك، فليس شيء أدلّ لامرئ على ماله عند الله تعالى من أعماله، وعلى ماله عند الناس من آثاره؟ فاتق الله في خاصة نفسك، وراقبه فيما حملك، وتعبد له بالتواضع إذا رفعك..."".[130]

وفي هذا المقال لعلي بن الوليد إشارة إلى أن الغزالي كان في رتبة من الرتب وخرج منها وما هي نصيحة ابن الوليد إلا دعوة مبطنة للغزالي بالعودة إلى نفسه وضميره لكي يكفر عن الخطأ الذي ارتكبه بحق نفسه وبحق العلم والحقيقة ولا ندري إذا كان ابن الوليد يؤكد على باطنية الغزالي أو ينفي عنه ذلك فكل المناقشات التي قام بها ابن الوليد للغزالي لا تشير إلى ذلك، وإنما يصنفه ابن الوليد كمعادٍ لهم ومنافحٍ لفكرهم، لذا نجد في نقد ابن الوليد له قسوة تقابل قسوة الغزالي التي أظهرها على الباطنية.

وإذا ما انتقلنا إلى الباب الثامن في الفضائح وعنوانه ""في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدماء"" وفي الفصل الأول: ""في تكفيرهم أو تضليلهم أو تخطئتهم: ومهما سئلنا عن واحد منهم، أو عن جماعتهم، وقيل لنا: هل تحكمون بكفرهم؟ لم نتسارع إلى التكفير إلا بعد السؤال عن معتقدهم ومقالتهم، ونراجع المحكوم عليه أو نكشف عن معتقدهم بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فإذا عرفنا حقيقة الحال حكمنا بموجبه""[131] ويرى الغزالي أن لمقالتهم مرتبتين: الأولى: وهي التي توجب

التخطئة والتضليل والتبديع، وهي أن نصادف عامياً يعتقد أن استحقاق الإمامة في أهل البيت وأن المستحق اليوم المتصدي لها منهم، وأن المستحق لها في العصر الأول كان هو علي رضي الله عنه. فدفع عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك أن الإمام معصوم عن الخطأ والزلل.. فهذا الشخص لا يستباح سفك دمه ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً فيزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأي الإمام، فأما أن يحكم بضلاله ويستباح دمه بهذه المقالات فلا. فمن يخرق الإجماع يكتفي بتخطئته دون تكفيره، لأن العامي بنظر الغزالي مغرر به يمكن نصيحته وعودته إلى جادة الصواب وهذه المرتبة الأولى لا تعتبر في نظر الغزالي مدعاة للكفر ومن ثم استباحة دمه ككافر.

أما المرتبة الثانية: وهي المقالات الموجبة للتكفير: ""وهي أن يعتقد ما ذكرناه ويزيد عليه، فيعتقد كفرنا واستباحة أموالنا وسفك دمائنا فهذا يوجب التكفير لا محالة. لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعاً واحداً قادراً عالماً مريداً متكلماً سمعياً بصيراً حياً ليس كمثله شيء، وأن رسوله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما جاء به من الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار. وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين، فمن رآها كفراً فهو كافر لا محالة""[١٣٢]. فإن انضاف إلى ذلك إثبات إلهين وإنكار الحشر والنشور والقيامة والجنة والنار فكل واحد من هذا يوجب التكفير ويشرح الغزالي بإطناب وبنوع من الإعجاب رأي الباطنية الروحاني في هذه المسائل وتفسيرها وتأويلها بما ينسجم مع نظرتهم العقلية للكون ومنظومتهم في الفيض والإبداع ولا نريد أن نذكر هنا قوله وإنما سنعود لنوضحه مع غيره عندما نتحدث عن باطنية الغزالي التي هي مصدر شك عند أكثر ناقديه بمن فيهم من تبنى فكر الغزالي واعتبره فكراً إسلامياً هدفه نصرة السنّة وإحياء الدين الإسلامي الذي شوهته كما يزعم الغزالي وغيره تأويلات الفرق

وأخرجته عن إطاره الشرعي ليدخل في مجال العلوم الفلسفية واللاهوتية العامة وهذا ما أكده الغزالي في نقده للفلاسفة. ففي الوقت الذي يعتبر الفلاسفة المسلمون أنفسهم يدافعون عن الدين يعززون دور الشريعة برفدها بالفلسفة اليونانية لتكون الشريعة الإسلامية شريعة متكاملة تضمن الحقائق من طرفها العقلي العام وهو ما أخذه الفلاسفة المسلمون عن طريق العقل الفلسفي اليوناني وغيره والشرعي وهو ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه الكريم. ولكن الغزالي طعن في هدف الفلاسفة واعتبر أن غايتهم تحويل الدين من الشريعة الإلهية إلى المقولات العقلية الفلسفية وهذا برأيه تهديم للدين وكفر بحقائقه التي لا يمكن تبديلها أو تغييرها أو الإضافة عليها، لأنها جاءت كاملة غير منقوصة، وهنا نجد الغزالي يقرن قرناً دقيقاً بين الفلسفة والباطنية وهذه حقيقة لا شك فيها إذ أن الفكر الباطني يعتمد على الفكر الفلسفي ويبرع الباطنيون في عرض الفكر الديني بطابع فلسفي واستمرار مدرستهم الشرعية الفلسفية لمئات السنين أعطتهم القدرة على الإقناع وكان خوف السلطة العباسية منهم كبيراً لامتدادهم المستمر بشرياً وجغرافياً، هذا ما دفع الخليفة المستظهر العباسي لأن يطلب من الغزالي وجوب الفتك الفكري بهم وفضحهم كما يدعي الغزالي، ولا ندري هل كان لفضائح الغزالي ولسيف السلاجقة أثر في القضاء عليهم أم أنهم استطاعوا بواسطة دعاتهم المثقفين ثقافة عالية وتنظيمهم الدقيق أن يسيطروا ويهددوا قادة الجيوش والوزراء ومن كان يقف بمواجهتهم فكان نظام الملك وابنه بعض ضحايا الصراع العقائدي الذي كان يتحول باستمرار إلى صراع دموي بسبقه دعاوي التكفير من كلا الجانبين وينتهي بسفك الدماء. ولكن الغزالي ظل في مأمن كما قلنا وهذه أيضاً إشارة استفهام توضع أمام الباحث المنصف الذي قد يتساءل كيف كان الغزالي يعيش في وسط الباطنية وهو في مأمن منهم وهو الذي سخر قلمه لما يسميه فضائحهم. إنها مسألة تحتاج إلى تدقيق وإن الوثائق التاريخية المتوفرة لدينا حتى الآن ما تزال قاصرة عن

تفسير ذلك وكل ما كتب أو نقل من حديث أو تصرف فهو من نوع التخمين الذي قد يقع فيه صاحبه بالخطأ.

أما رد علي بن الوليد على الغزالي، في فصله الأول حول التبري والتكفير فيقول: ""فالمرتبة الأولى، وهي التي توجب التخطئة والتضليل والتبديع هي أن نصادق عامياً، يعتقد أن استحقاق الإمامة في أهل البيت، وأن المستحق اليوم المتصدي لها منهم، وأن المستحق لها في العصر الأول كان هو علي رضي الله عنه، فدفع عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك أن الإمام معصوم عن الخطأ والزلل، فإنه لابد أن يكون معصوماً، ومع ذلك فلا يستحل سفك دمائنا ولا يعتمد كفرنا، ولكنه يعتقد فينا أهل البغي زلت بصائرنا عن درك الحق خطأ، إذ عدلنا عن أتباعه عناداً ونكداً، فهذا الشخص يستباح سفك دمه ولا يحكم بكفره على هذه الأقاويل، بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً فيزجر عن خلاله وبدعته بما يقتضيه رأي الإمام"".[١٣٣]

أما في مقولتهم بعصمة الإمام وتكفير الغزالي لهم يقول ابن الوليد: ""قد اعترف باختلاف أصحابه، في النبوة والعصمة، ولو كانوا مختلفين في ذلك، لأن كل فريق منهم يذهب إلى غير ما ذهب إليه الفريق الآخر. فمن أين يجب إطلاق الحكم فمن ذكر مع ما شهد به من الاختلاف في أقوال أصحابه، واعتقاداتهم وتنائي أقوالهم في النبوة والعصمة؟ فكيف لما هو فرع على ذلك؟ فهل هو إلا الإقدام على الحكم بغير ما أنزل الله؟"".[١٣٤]

وفي حديث الغزالي عن الرسول (ص) من كفر مسلماً أهو كافر أم لا؟ يقول ابن الوليد: ""إنه شهد على نفسه بالكفر في هذا الفصل، بوسمه فرقة الحق الإسماعيلية المعتزيه إلى مولانا اسماعيل بن جعفر سلام الله عليهما، بالكفر مع ما هو ظاهر منهم من الإقرار بالصانع والرسول، وجميع ما جاء به من الدين، وتظاهرهم بذلك، ودعائهم إليه، واجتماعهم في مساجدهم، ومدارسهم عليه، ونطق كتبهم وتأليفاتهم به، وقوله عند ذكره لهم مع من ذكره من الفرق أنهم كفرة"".[١٣٥]

ويعكس ابن الوليد مسألة التكفير على الغزالي لتكفيره غيره من المسلمين وهذا بحسب رأي ابن الوليد تناقض ووقوع في دائرة الكفر نفسه حيث يقول: ""إن قول هذا المارق ينقلب عليه كما قدمنا القول في ذلك، باعتقاده في فرقة أهل الحق، أنهم كفرة، وقد قالوا في ظاهر ما اعترف لهم به، مثل قوله، فقوله لن يعدوه، والكفر الذي رمى به سواه هو غير منفك عنه"".[١٣٦]

أما في الفصل الثاني عند الغزالي وبعنوان ""في أحكام من قضي بكفره منهم"" فيرى الغزالي أن الكافر الأصلي منهم يجب أن يتحيز الإمام فيه في أربع خصال: بين المن والفداء والاسترقاق والقتل. أما المرتد فالواجب قتله دون الاسترقاق أو الفداء أو المن ""هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية. وليس يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم، بل نغتالهم ونسفك دماءهم، فإنهم مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم، وإن كانوا من الفرقة الأولى التي لم يحكم فيهم بالكفر وهو أنهم عند القتال يلتحقون بأهل البغي والباغي يقتل ما دام مقبلاً على القتال وإن كان مسلماً..""[١٣٧]

ويرى الغزالي أن الصبيان منهم لا يجوز قتلهم أما النساء ""فإنا نقتلهم مهما صرّحنَ بالاعتقاد الذي هو كفر على مقتضى ما قررناه، فإن المرتدة معقولة عندنا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه)""[١٣٨]. ويترك المسألة في النهاية لرأي الإمام فهو الذي يأمر بالقتل أو العفو أو الاستعباد أو غير ذلك، فأبو حنيفة أفتى بالكف عن قتل النساء. أما الصبيان فإن أصروا على أتباع آبائهم وجب قتلهم وإن قبلوا الإسلام قُبل منهم ورُدَّتْ السيوف عنهم وأما الأموال فحكمها حكم أموال المرتدين، ومن يموت منهم فلا يورّث أحداً من بعده لأن ولاية الوراثة منقطعة بين الكفار والمسلمين ""أما إبضاع نسائهم فإنها محرمة فكما لا يحل نكاح مرتدة لا يحل نكاح باطنية معتقدة لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقالات الشنيعة التي فصلناها""[١٣٩] ولا تحل ذبيحة منهم كما لا تحل ذبيحة المجوسي والزنديق.

ويرد ابن الوليد على الغزالي بقوله: ""لينظر العاقل المنصف إلى ما يقوله في فصله هذا، من إيجاب قتل وحكم بكفره عنده يتصف بكلا القولين ويجعل الخيار لإمامة ابن عمه في ذلك، وقد اعترف أن خليفته الذي تعصب له لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإنه قاصر عنها، وجوز إمامة من لم يبلغ الاجتهاد وإذا جهل الإمام حكم من ذكره بما اعترف من جهلة فمن أين له أن يختار ما ذكر من أحد الأحكام فيمن ذكره؟ فكيف يوجب للإمام أن يحكم بما لم يعلم؟ أو أن يقلد غيره ممن يفتيه من أهل الاجتهاد المتبعين لأهوائهم في سفك دم لا يدريه، ولا يعلم من أفتى سفك ذلك الدم أحلال هو أم حرام؟ إذا سبق الاعتراف بأن هذه المسألة اجتهادية، وأن حكم الاجتهاد محمول على الزلل ولا يقطع بكونه حقاً أو باطلاً، فكيف يسفك دماً على ظن لولا الإصرار على الكفر، والتعدي لما خطر من الأمر؟"".[١٤٠]

ولا نريد أن نعلق كثيراً على مسألة التكفير ومنها سفك الدماء واستباحة الأعراض والأموال بين المسلمين هذا ما انعكس سلباً على قدرة المسلمين على مقاومة الخطر الخارجي الذي كان يداهمهم وهذا لم يكن ليحدث من قبل، فلم يذكر التاريخ قبل عصر السلاجقة الأتراك وقبل فتاوى الغزالي وغيره أن المسلمين قد كفروا بعضهم البعض رغم الخلافات والفتن التي أدت إلى حروب طاحنة سفكت فيها الدماء ولكن لم يُستباح فيها محرم فمثلاً صلى الإمام علي على جميع قتلى المسلمين في موقعه الجمل دون أن يفرق بين مسلم وآخر معتبراً أن كل من قتل كان ضحية الفتنة، ولم يكفر عليّ معاوية أو الخوارج أو من خالفوه في الرأي، أو قاوموه وحاربوه وكذلك معاوية لم يكفر علياً رغم سبه على منابر المسلمين، هذه المسألة التي أثيرت في مطلع العصر العباسي ولكن لم تستفحل إلا في عهد السلاجقة وكان الغزالي الأداة الطيعة التي عملت في مسألة تكفير معظم الفرق الإسلامية لمجرد مخالفتها السلطة الحاكمة ولكن الخطر لم يبق في زمانه أو مكانه وإنما ما زالت جرائره تعم

الأمة بكاملها ونجد حتى اليوم الذي من المفترض على المسلمين أن يوحدوا صفوفهم أمام الأخطار الكبرى المحدقة بهم ففي هذا العصر نجد بقايا من يصدرون في كل فترة من الزمن فتاوى تكفر فئة أو مذهباً أو طائفة وتعتمد هذه الفتاوى على ما سبق مثيل لها وهذه الفتاوى بدلاً من أن تعود إلى كتاب الله وسنة نبيه في التسامح والتنوع والتعدد الذي أشار إليه الرسول الكريم في خلاف الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة والناجية واحدة، ومتناسين أيضاً أن الإسلام لا يبيح سفك دم المسلم بدون ذنب فالاجتهاد الذي اتخذ أساساً في ذلك هو معمم على كل الفرق فكل فرقة اجتهدت في الإسلام كما فهمته من خلال الظروف التي عاشتها هذه الفرقة وعاشها الإسلام نفسه، وإذا حرمنا الاجتهاد على فرقة من الفرق فكيف نبيحها لغيرها؟ ونعتبر هذا كفراً وهذا إيماناً، وأليس استباحة دم المسلم اجتهاداً قاسياً لا يرضاه الله ورسول ولا نريد أن نتوسع في هذا لأننا سنعود في الحديث إليه عندما نبحث في نقد فكر الغزالي ولنتابع فضائحه في الفصل الثالث بعنوان ""في قبول توبتهم وردها"" يرى الغزالي عدم القناعة في توبة الباطني لشكه أنه لا يتوب صادقاً فيقول: ""وقد ألحقنا هؤلاء بالمرتدين في سائر الأحكام، وقبول التوبة من المرتد لابد منه، بل الأولى ألا يبادر إلى قتله إلا بعد استتابته وعرض الإسلام عليه وترغيبه فيه. وأما توبة الباطنية وكل زنديق مستتر بالكفر يرى التقية ديناً ويعتقد النفاق وإظهار خلاف المعتقد عند استشعار الخوف حقاً، ففي هذا خلاف بين العلماء. ذهب ذاهبون إلى قبولها لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها..

""وذهب ذاهبون أنه لا تقبل توبته، وزعموا أن هذا الباب لو فتح لم يكن حسم مادتهم وقمع غائلتهم، فإن من سر عقيدتهم التدين بالتقية والاستمرار بالكفر عند استشعار الخوف. فلو سلكنا هذا المسلك لم يعجزوا عن النطق بكلمة الحق وإظهار التوبة عند الظفر بهم فيلهجون بذلك مظهرين، ويستهزئون بأهل الحق مضمرين""[١٤١] ولكن الغزالي يرى في مسألة التوبة عدة حالات:

الحالة الأولى: ""أن يتوب الباطني ونشعر أنه يصدق في توبته ولا يبدي تقيه أو نفاقاً في توبته فتقبل منه"".

الحالة الثانية: ""الذي يسلم تحت ظلال السيوف، ولكنه من جملة عوامهم وجهالهم لا من جملة دعاتهم وضلالهم، فهذا أيضاً تقبل توبته"".(١٤٢)

الحالة الثالثة: ""أن نظفر بواحد من دعاتهم ممن يعرف منه أنه يعتقد بطلان مذهبه ولكنه ينتحله غير معتقد له ليتوصل إلى استمالة الخلق وصرف وجوههم إلى نفسه طلباً للرياسة وطمعاً في حطام الدنيا - هذا هو الذي يُتّقى شره، والأمر فيه منوط برأي الإمام ليلاحظ قرائن أحواله، ويتفرس من ظاهره في باطنه، ويستبين أن ما ذكره يكون إذعاناً للحق واعترافاً به بعد التحقق والكشف، أهو نفاق وتقية وفي قرائن الأحوال ما يدل عليه. والأولى ألا يوجب على الإمام قتله لا محالة ولا أن يحرم قتله، بل يفوض إلى اجتهاده. فإن غلب على ظنه أنه سالك منهج البقية فيما أراه قتله، وإن غلب على ظنه أنه تنبه للحق وظهر له فساد الأقاويل المزخرفة التي كان يدعو إليها، فقبل توبته وأغضى عنه في الحال"".(١٤٣)

وبرد ابن الوليد علي الغزالي فيقول: ""إن الأحكام التي أجراها فيما زعم من قبول التوبة أوردها من جملة ما حكم فيه بغير ما أنزل الله إذ قال فيه وفي هذا خلاف بين العلماء ذهب ذاهبون إلى قبول توبته، وذاهبون إلى غير ذلك. ثم قال: وإن توبته لا تقبلها وهذا كله من الحكم بغير ما أنزل به، فهو يلزمه مثل ذلك في جميع ما أورده في هذا الفصل لاعترافه بكون العلماء قد اختلفوا في الحكم فيه بين قبول التوبة أوردّها، وأوجب تحيز أي الوجهين شاء الحاكم. وهل هذا إلا تعطيل لأحكام أمر الله، واجتراء على حكم الله"".(١٤٤)

ونجد ابن الوليد يرد على الغزالي ويُفنِّد بطلان فتواه في سفك دم المسلم دون أمر الله معتمداً في فتواه على الاجتهاد الذي يمكن أن يكون خاطئاً أو مصيباً وهذه المسألة الخطيرة التي يعالجها الغزالي ببساطة وكأن سفك الدم الإنساني

الإسلامي مباح ومرضاة الله ورسوله. إنها المسألة الأخطر في العلاقات بين الفرق الإسلامية والتي يجب أن يتنبه لها المسلمون ويكتشفوا مدى خطرها على الإسلام وعلى الحرية الاعتقادية التي أباحها الإسلام بين المسلمين والتي لا يمكن المساس بها وتعميقها لأن أي فرقة تصل إلى الحكم يمكن أن تبيح الفتك بغيرها من الفرق دون النظر إلى الحق الذي تقوم عليه كل فرقة والمنهج الذي تسير عليه.

أما في الفصل الرابع وعنوانه في الفضائح ""في حيلة الخروج عن أيمانهم وعهودهم إذا عقدوها على المستجيب"" يقول الغزالي: ""فإن قال قائل: ما قولكم في عهودهم ومواثيقهم وأيمانهم المعقودة على المستجيبين - هل تنعقد. وهل يجوز الحنث فيها؟ أم يجب الحنث أو يحرم؟ وإن حنث الحالف يلزمه بسببه معصية وكفارة أم لا يلزم؟ وكم من شخص عقد عليه العهد والكشف عن عوراتهم ولكن منعته الأيمان المغلظة المؤكدة عليه. فالحاجة ماسة إلى تعليم الحيلة في الخروج عن تلك الأيمان فنقول الخلاص من تلك الأيمان ممكن ولها طرق""(١٤٥) ويرى الغزالي أن الخلاص من ذلك بعدة أمور:

""**الأول:** أن يكون الحالف قد تنبه لخطر اليمين وإمكان اشتماله على تلبيس وخداع فذكر في نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله (إن شاء الله) فلا ينعقد يمينه ولا يمتنع عليه الحنث، وإذا حنث لم يلزمه بالحنث حكم أصلاً"".

""**الثاني:** أن يؤدي في يمينه أمراً وينوي خلاف ما يلتمس منه، ويضمر خلاف ما يظهر ويكون الإضمار على وجه يحتمله اللفظ فيدبر بينه وبين الله عز وجل، فله أن يخالف ظاهر كلامه ويتبع فيه موجل ضميره ونيته"".

""**الثالث:** أن ينظر إلى لفظ الحلف: فإن قال: عليك عهد الله وميثاقه وما أخذ على النبيين والصديقين من العهود. وإن أظهرت السر فأنت بريء من الإسلام والمسلمين، أو كافر بالله رب العالمين، أو جميع أموالك صدقة، لا ينعقد بهذه الألفاظ يمين أصلاً..."".

""**الرابع:** أن ينظر إلى المحلوف عليه، فإن كان لفظ المحلف فيه ما حكيناه في نسخة عهودهم وهو قولهم (تكتم سرولي الله وتنصره ولا تخالفه) فليظهر السر مهما أراد ولا يكون حانثاً لأنه حلف على كتمان سرولي الله تعالى وقد كتمه، وإنما الذي أفشاه سر عدو الله، وكذا قولهم: تنصر أقاربه وأتباعه. فكل ذلك يرجع إلى ولي الله ولا يرجع إلى من قصده المحلف لأنه عدو الله لا وليه"".

""**الخامس:** إذا ترك الحالف النية والاستثناء وترك المحلف لفظ العهد والميثاق ولفظ ولي الله وأتى بإيمان صريحة بالله وبتعليق الطلاق والعتاق في ممالكه الموجودين وزوجاته وفيما سيملك من بعد إلى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجة وصيام مائة سنة وصلاة ألف ألف ركعة والتصدق بألف دينار وما جرى هذا المجرى فطريقه في اليمين بالله يطعم عشرة مساكين أو يصوم عند العجز كما سبق وهذا أيضاً يخلصه عن تعليق الصدقة والحجج والصيام والصلاة بالحنث لأن ذلك يمين غضب ولجاج لا يلزم الوفاء بموجبه"".(١٤٦)

ويرد ابن الوليد على الغزالي فيقول: ""إن الفتاوى التي أفتاها، محمولة على ما ذكره في القول فيها بالاجتهاد والمخالف كما أنزل الله، ولما أمر به من الاتّباع المعتمد فيها على الأهواء، والابتداع المفتي فيها أعمى يقود إلى الضلال عمياناً، وتائه يزيد أتباعه في أودية الغيِّ هيماناً. وإن كان تابع للمسعى أن يعمل بأي الوجوه التي يفتي بها المجتهدون من القائلين بآرائهم والمعتمدين على أهوائهم، ويختار منها أوقعها في نفسه وأوفقها لمراده فلا معنى إذا للفتوى لكون المستفيد لا يخلو أن يكون عاقلاً أو ليس بعاقل..

""أن أتى بفتاوته الفقهية بما يخالف مذهب أهل البيت، ولو أردنا أن نتبع ذلك وإقامة الحجج على بطلانه ونقصه بما أورده سلام الله عليهم في الاحتجاجات الناقضة لأقاويل مخالفيهم من كتاب الله تعالى، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، لفعلنا ذلك ولكن الأخذ فيه يقطعنا عما نريد من الجواب فيما

نحن بصدده، ويغنينا عن ذلك اشتمال كتب الفقه المسموعة عن أهل البيت، سلام الله عليهم على وجه الحكم المنزل من غير الله مشفوعاً ذلك بإبطال مقالات أهل الخلاف"".[١٤٧]

ننتقل إلى الباب التاسع في الفضائح ""في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هو الإمام المستظهر بالله، حرس الله ظلاله"" ""والمقصود من هذا الباب: بيان إمامته على وفق الشرع، وأنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى، على البت والقطع، بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ قضيته بمنهج الحق، وصحة توليته للولاة وتقليده للقضاة وبراءة ذمة المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى إليه، وأنه خليفة الله على الخلق وأن طاعته على كافة الخلق فرض..

""ندعي أن الإمام المستظهر بالله - حرس الله أيامه - هو الإمام الحق الواجب الطاعة فإن طولنا بإقامة البرهان عليه تدرجنا في تحقيقه وتلطفنا في تفهيمه، إلى أن يعرف المستريب فيه بالحق ويلوح له وجه الصواب والصدق. ونقول: لابد من إمام في كل عصر، ولا مترشح للإمامة سواه، فهو الإمام الحق. إذاً فهذه نتيجة بنيناها على مقدمتين: إحداهما: قولنا لابد من الإمام والأخرى قولنا: لا يترشح للإمامة سواه ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل بم تنكرون على من لا يسلم أنه لابد من إمام، بل يقول: لنا غنية عنه؟ قلنا هذا سؤال اتفقنا نحن والباطنية وسائر أصناف المسلمين على بطلانه، فإنهم أجمعوا وتطابقوا على أنه لابد من إمام، وإنما نزاعهم في التعيين لا في الأصل"".[١٤٨] ويبرهن الغزالي على صحة إمامة المستظهر بالله في دليلين: ""الأول: هو أن عدسام شرائط الإمامة صحة العقيدة وسلامة الدين، ولقد حكينا عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى أدنى درجاته التبديع والتضليل، وأعلاه التكفير والتبري، وذلك في إثباتهم إلهين قديمين، على ما أطبق عليه جميع فرقهم، والثاني: في إنكارهم الحشر والنشر والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيده بفنون من التأويلات باطلة""..

""المسلك الثاني: أن نسلم جدلاً على سبيل التبرع والتقرير لمورد هذا السؤال أن صاحب الباطنية صالح للإمامة بصفاء الاعتقاد وصحة الدين وحصول سائر الشروط، فمسلك الترجيح غير منسجم، فإن الإمامة التي ندعمها أجمع عليها أئمة العصر وعلماء الدهر، بل جماهير الخلق وأقاليم الأرض في أقصى المشرق وفي أقصى المغرب حتى تطوق الطاعة له والانقياد لأمره كل من على بسيط الأرض إلى شرذمة الباطنية، ولو جمع قضهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم لم يبلغ عددهم عدد أهل بلدة واحدة من متبعي الإمامة العباسية""..

"ولكن الحق لا يتبع الكثرة، فإن الحق خفي لا يستقل بدركه إلا الأقلون، والباطل جلي يبادر إلى الانقياد له، الأكثرون، وأنتم فقد بنيتم الترجيح على قيام الشوكة بكثرة الأنصار والأشياع وهذا إنما يستقيم لو كانت الإمامة في أصلها تنعقد باجتماع الخلق على الطاعة، فإن ذلك لا يرجع عند التجويز والاختلاف بالكثرة وليس الأمر كذلك، بل الإمامة إنما تنعقد عند الباطنية بالنص، والمنصوص عليه محق بويع أم لم يبايع، قل مبايعوه أو كثروا، والمخالف له مبطل ساعدته دولته فكثر بسببها أتباعه أو لم تساعده فمن أي وجه يصبح الاستدلال بكثرة الأتباع، وقلنا: إنما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ الإمامة""[149] ويؤكد الغزالي على بطلان النص ويبرهن على ذلك أن علي بن أبي طالب لم يحاجج أبا بكر وعمر بالنص الذي نص عليه الرسول (ص) ولكننا نلاحظ من خلال نص الغزالي اعتراف واضح للباطنية باعتبارها الأقلية حسب زعمه أن تملك ناصية الحق ومن هذا النص وغيره نفذ ناقدوا الغزالي للقول بباطنيته، وهو هنا أشد تناقضاً في معالجته فكرة الإمامة ويظهر كأنه عاجز عن إثبات إمامة صاحبه المستظهر بالله العباسي إلا بالقول وهو يناقض نفسه في طرحه مبدأ الكثرة ليعلن أن الكثرة لا تكون مع الحق وإنما القلة هي التي تكون وهذا الأمر ينسجم مع منهج الغزالي في البحث ولعله كتب هذا ليرضي الكثرة التي وصفها بالغباء والبله، وهذا ما جر على الغزالي

سيلاً من الانتقادات من قبل معارضيه الذين أصبحوا كثيرين لأنه لم يترك فئة ولا مدرسة فكرية مجتهدة في الإسلام إلا وهاجمها فعليه أن يتحمل هجوم من عاداهم وشن عليهم حملاته الكلامية وفتاواه التكفيرية.

ويناقش الغزالي فكرة الاختيار والنص فيقول: ""وبم تنكرون على من يقول: لا مأخذ للإمامة إلا بالنص أو الاختيار، فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟ ويدل على بطلان الاختيار أنه لا يخلو إما أن يعتبر فيه إجماع كافة الخلق أو إجماع كافة أهل الحلّ والعقد من جملة الخلق في جميع أقطار الأرض، أو يعتبر إجماع أهل البلد الذي يسكنه الإمام، ويقدر إجماع عشرة أو خمسة أو عدد مخصوص. أو يكتفي بمبايعة شخص واحد""(١٥٠) ويشكك الغزالي بفكرة الإجماع فيعترف أن الإجماع لكافة الخلق على إمام في كل أصقاع الأرض أمر مستحيل وكذلك يستحيل إجماع أهل الحل أيضاً، ويستدل بذلك على خلافة أبي بكر حيث كان الاختيار مخصصاً في البداية ولكن الإمام عمل منذ اللحظة الأولى لاختيار ثم عمم الاختيار بعد مدة من العمل في الحكم. ويناقش الغزالي حجة الباطنية في النص والاختيار فبينما تقر الباطنية بالنص لأن النص ينص على إمام واحد ولكن الاختيار قد يتباين ويزيد على الواحد وهنا يتبع الخلاف بين الناس ولكن الغزالي يصر على أن النص لم يكن موجوداً وصريحاً من الرسول (ص) لعلي عليه السلام ويتهم الباطنية بالعجز عن إثبات النص لعلي أولاً من الرسول (ص) ولا بناء علي عليهم السلام من علي عليه السلام. ويوضح الغزالي شروط الاختيار للإمام فلكي يختار الناس الإمام لابد من توفر عشرة شروط في المختار منها خلقية ومنها خلقية وهي: ١- البلوغ، ٢- العقل، ٣- الحرية، ٤- الذكورية، ٥- نسب قريش، ٦- سلامة حاسة السمع والبصر. وهذه الصفات الست خلقية أما الصفات الباقية وهي أربع صفات فهي مكتسبة وهي: ٧- النجدة، ٨- الكفاية، ٩- الورع، ١٠- العلم. وهذه الشروط العشر التي ذكرها الغزالي وأراد أن يطبقها على صاحبه

المستظهر فوقع في التبريرات الكثيرة وخاصة شرط الحرية حيث يقر الغزالي أن سيطرة المتسلطين على الخلافة تفرغه من مضمونها وهو يورد ذلك بشكل غامض ولكن يفهم منه ذلك أما شرط العلم فيبرره الغزالي أيضاً لصاحبه وربما يستعيض عنه بمسألة النسب القريشي ولكن هذا ليس ذاك ومن خلال دراستنا للنص نجد الغزالي يقر للباطنية من حيث لا يدري بأحقية طرحها لفكرة الإمامة فالشروط العشرة قد تتوفر في إمام الباطنية أكثر مما تتوفر بصاحبه، ولكن علينا أن نفهم قصد الغزالي من ذلك، فهو لا يدل صراحة على رأيه وكأنه يطرح الرأي وهو مقتنع بعكسه أو نقيضه وليس علينا إلا أن ندقق في ذلك لنخلص إلى حقيقة ما يرميه الغزالي في سرده وشرحه ولا أوضح من هذا التبرير الذي يورده الغزالي: ""وهذا تقدير تسامحنا به من وجهين: أحدهما تقدير قرشي مجتهد مستجمع الصفات متصد لطلب الإمامة - وهذا لا وجود له في عصرنا. والثاني: تقدير اقتدار الخلق على الاستبدال بالإمام والتصرف فيه بالخلع والانتقال - وهذا محال في زماننا، إذ لو أجمع أهل الدهر وتألبوا على أن يصرفوا الوجوه والقلوب عن الحضرة المقدسة المستظهرية لم يجدوا إليها سبيلاً، فيقين على كافة علماء العصر الفتوى بصحة هذه الإمامة وانعقادها بالشرع""[151] ويبرر الغزالي ما وقع فيه من تناقض بشرطين تبريريين الأول: أن لا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم، وأن يختار لتقليده عند التباسي الأمر واختلاف الكلمة أفضل أهل الزمان وأغزرهم علماً. والثاني: أن يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم الشرع، فإن الإمامة وإن كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم بإيجاب العلم وافتراض تحصيله""[152]. وهنا نجد الغزالي يشكك بصاحبه في مسألتين هامتين وهما شرطان من شروط الإمامة التي ذكرها الغزالي المسألة الأولى هي الاختيار الذي يشترط فيه أن يتم من قبل أفضل أهل الزمان وأغزرهم علماً والثانية ضرورة أن يباشر الإمام بتحصيل العلم الشرعي الذي حض عليه الله.

والغزالي يقر بالأمر الواقع أيضاً فصاحبه على ما نفهم من الغزالي نفسه لا يتوفر فيه هذان الشرطان ويغطّيها بالنسب القرشي وإذا ما أضفنا ذلك إلى شرط الحرية فإننا نجد أن الغزالي وقع في التناقض الكبير الذي دفع منتقده الباطني علي بن الوليد للرد عليه بعنف في هذا التناقض ولنستمع إلى ما يقوله علي بن الوليد في ذلك: ""إن قوله أنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البت، والقطع بوجوب إمامته، قول منتقض، وذلك أن علماء الدهر الذين ذكر ما بينهم من الاختلاف في الدين والتباين في المذاهب ما لا ينحصر لكثرته بالتعداد له، والتعبير فكيف يتفق منهم والفتوى عن فرع اختلفوا في أصله وجرى الخلاف على كله؟ وذلك أن علماء الدهر الذين ذكرهم منهم من يقول: بوجوب الإمامة، ومنهم من لا يوجبها، وإذا كانت فتاويهم في الأمور الشرعية اجتهادية بحسب الآراء وكل واحد منهم فيها يعتمد على رأيه، فكيف يصح منهم الاجتماع على اختيار الإمام، والإفتاء بوجوب إمامته مع تشعب مقالاتهم، وتباين أغراضهم وإراداتهم، وكونهم مختلفين بعد النبي صلى الله عليه وعلى التحزب، وادعاء الغنية عن الإمام بعد النبي، بالكتابات على هذا أبد الدهرين؟ بل لابد من إمام يقوم بهما..

""إن الذي ذكره من أنه لابد من إمام، إنما ذكره حين خنقته الضرورة، ودعته إلى تمام ما عقد في نفسه من ادعاء الإمامة المستظهرية، الحاجة طمعاً في حطام الدنيا، وميلاً إليها وإلا فقد قال في كتابه الذي هذا جوابه، في الباب التاسع منه في آخر ذكره للمقدمة الخامسة، وبهذا يستبين أنه لا يجب بعث نبي ولا نصب الإمام في الباب المذكور، وهو نقيض ما ذكره في هذا الفصل، بأنه لابد من إمام فلم يشعر بما داخل كلامه من التناقض، ولا آبه لما فيه من التنافي والتعارض""[١٥٣] ""وذلك أن النبي صلى الله عليه وعلى آله لم يخرج عن العالم ويتركهم فوضى مهملين بغير هادٍ، ولا دليل، ولا إمام مرشد إلى الحق أهدى سبيل بل قد نص وعيّن، وأوضح مقام خليفته من بعده، وبينه وأخذ العهد

على البيعة لعلي على كافة من حضر بغدير خم، عند منصرفه من حجة الوداع، كما سبق إبانتنا عن ذلك في الباب الذي قبل هذا الباب"".(١٥٤)

"ولما كانت الإمامة لا تصح إلا بالنص والتوقيف كما سبقت منا البراهين عليها، وكان النص من النبي صلى الله عليه وآله، جاء في علي، ومن علي في الحسن، ومن الحسن في الحسين، ومنه في علي بن الحسين، ومنه في محمد، وجعفر عليه السلام. ويقوم خلف مقام سلف وكان النص منتهياً إلى الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين، سلام الله عليه وتحياته، إمام مفترض الطاعة"".(١٥٥)

""لينظر العاقل المنصف إلى قول من عواره، وكيف عمل الله تعالى الانتقام لزوغانه جعل يورد من هذره ما لا يطابقه عليه اثنان ولا يشكك في بطلان ذلك من الخلق إنسان، إن خليفته المذكور وأسلافه، لم يقل بإمامتهم إلا شرذمة حمقاء من جماهير الخلق، وعلماؤهم ينفون ذلك، لما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله من قوله: (الإمامة محرمة على الطلقاء وأبناء الطلقاء) ويعضد ذلك قول الله تعالى: (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا). ومعلوم لامرية فيه أن العباس لم يكن مهاجراً، بل كان طليقاً وهو ممن أسر ببدر، وأطلق على أن الشرذمة القائلين بإمامة بني العباس، لا يعدونهم من جملة العلماء والموحدين، وفضلاً عن أن يكونوا أئمة هداة في الدين، بل سمع كونهم ولاة الملك المغتصب، وحائزي تراث أهل بيت النبوة المنتهب عنهم أولاً في الدولة الأموية المنقلب، وزعموا أنا حين وجدناهم قد اختاروا الملك، وأمروا فيه ونهوا، الزمتنا لمحمد الطاعة، وقامت لهم علينا حجة الإئتمار والتباعة.."".(١٥٦)

وينتقد ابن الوليد الشروط العشرة التي أوردها الغزالي واعتبرها شروط الإمامة فيقول: ""إنه جعل الصفات التي ذكرها في شروط الإمامة موافقة ومطابقة لما يتفاعل في ضميره الأسود من حقد وبغض وكره لأئمة أهل البيت،

عليهم السلام وتملقاً وتزلفاً لمن يزعم أنه الإمام واجب الطاعة، إنا لله وإنا إليه راجعون ولقد عظمت المصيبة في الإسلام حتى أفضى الأمر إلى مثله فجعل يورد في الإسلام من الحكم في السلب والإيجاب للإمام ما يقتضي بتوجيه الوصية إليه، وتطرق بالذم أن أوضح ما قاله عليه، إن كان في منصب الإمامة مستحقاً لها من ذكر أنها من إحدى الكبيرات"".(١٥٧)

وينتقد ابن الوليد إمامة المستظهر بدعوته الترك لدولته وتسلطهم عليها وعليه فيقول: ""إن ما اعترض به على نفسه، يشهد بما قلناه، ويزيد تأكيداً ما أوضحناه من كون الترك الذين أراد بهم إثبات النجدة لخليفته، مخالفين وبحسب شهواتهم فاعلين وعند إرادتهم واقفين، فكيف يستتبُّ له بهم أمر الدين، أو سياسته لمن زعم أنه على علم بسياستهم من المسلمين؟ وهل هو في اتخاذهم أنصاراً لدولته ومتحكمين بغير ما أمر الله في رعيته وعاملين بالظلم والغصب كافة البلاد المنسوبة إلى مملكته، وقد خرجت بالحقيقة عن قبضته، فقد أهلكوا الرعية، وعموا بالفساد أكبر البرية، إلا كما قيل واسترعوا الذئب جهلاً، لا أبالهم، والذئب ليس بمأمون على الضان والشاة تترك إن ضاعت وإن هلكت بغير راع ولا يرعى سرحان"".(١٥٨)

""إن الذي نعته بالخلافة ووسمه بالإمامة لا يخلو أن يكون إماماً قائماً بأمر الدنيا فقط، غير قائم بشيء من أمر الدين فهو خليفة أهل الدنيا، ولا يصح تسميته بالإمامة إلا ما يقتضيه قول الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون)""(١٥٩) لكونه قدوة في الخلاف على أهل الحق من أهل بيت النبوة عليهم السلام واغتصاب ملكهم، وارتكاب المحظورات المنهي عنها في شريعة جدهم، واستيلاء من ذكرنا من الترك على مملكته، يبطل كونه مالكاً للدين، أو مدبراً للمملكة، الأمر جانب المجاز وحقيقة ذلك تملك غيره لها كما ذكرنا، وإنه كان قائماً بأمر الدين. فأين قيامه به مع كون أجناده، وأنصاره الذين يريد بهم إقامة الدين، قد هتكوا حرمة الدين، وأبدوا مخالفته، وطمسوا معالمه، وعتوا بحجته فكيف يستتب أمر الدين بهم؟"".(١٦٠)

ويرد ابن الوليد على الغزالي في الصفات التي يجب أن يتصف بها الإمام فيقول: ""إن الصفات التي ذكرها تحتاج إلى حامل لها، متصف بها، وأن كون إمامة من أدعى له بما أوردناه من البراهين، من أمحل المحال، وأبطل الباطل، ولكننا نحتمل المشقة في إجابته على سائر الأمور مفصلاً"".(١٦١)

فمن حيث الصفة الأولى والثانية يتهم ابن الوليد المستظهر بالله بالخلاعة وانشغاله بأمور الدنيا دون أمور الدين. أما الصفة الثالثة وهي الورع فيرى ابن الوليد أنها صفة من صفات ""الإمام الحق المنصور إمامته بالورع والتقوى"" ""هذا ما ظهر من سيرته في خاصة حالته من لبس الثياب الخشنة، واجتناب الترفه والدعة، والمواظبة على العبادات، ومهاجرة الشهوات واللذات، استحقاراً لزخارف الدنيا، وتوقياً من ورطات الهوى، والتفاتاً إلى حسن المآب في العقبى، فهو على التحقيق الشاب الذي نشأ في عبادة الله""(١٦٢) ويصف المستظهر بعكس هذه الصفات: ""أي ورع ينسب إلى من يجمع الأموال من غير حلها، وينفق منها ما ينفق من غير وجوه الواجبات الدينية وسبلها؟ بل إنما هي للزمارين، والمغنّين طعمة، وفيها للمستكثرين وأرباب الخلاعات والأثرة بصنوف العهد أوفر نصيب وإسهام، وكيف يتجاسر، جدد الله عذابه على افتراء قول يكذبه العيان، ويشهد ببطلانه الثقلان، في نسب خليفته، إلى لبس الخشن من الثياب، والعكوف على العبادات ولم يرقط ماثلاً في مسجد، إلا شارب شراب..""(١٦٣).

""قد اعترف (أي الغزالي) أن علماء عصره يطعنون في خليفته لما يعلمونه من خلوه مما انتحله له من الفضائل وكونه مجمع أضدادها من الرذائل، فهو يتطلب ما يموه من زخرف القول غروراً"".(١٦٤)

أما صفة العلم وهي الصفة الرابعة فيرد ابن الوليد بقوله: ""رغم أنه يجب لخليفته أن يراجع العلماء مستفيداً منهم ما ينجم من القضاء، فقد بين خلو خليفته من الخصال المكتسبة، ولما لا يكون مكملاً بأفضل أهل الزمان، مقصود العلم، فدل على نقصه وخلوه من العلم، وكيف يُغنيه علم غيره مع ادعاء مرتبة الإمامة؟"".

""إن جعل القول في الإمامة وأحكامها، ومسائلها ظناً، وتخميناً، وإذا كان ظناً، فالظن لا يغني من الحق شيئاً كما سبق احتجاجنا عليه، ولذلك أجاز لإمامه الإمامة مع تعريه عن الخصال التي زعم أن بها تصبح الإمامة"".(١٦٥)

أما في الباب العاشر من الفضائح وهو بعنوان ""في الوظائف الدينية التي بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الإمامة"" ويحض فيه على أن يداوم أمير المؤمنين مطالعة هذا الباب وذلك من أجل التوفيق للمجاهدة في الاقتداء على وظيفة من هذه الوظائف وبعض هذه الوظائف علميه، وبعضها عملية ويذكر الغزالي أربعة وظائف: الأول: ""أن يعرف الإنسان في هذا العالم لم خلق، وإلى أي مقصد وجه، ولأي مطلب رشح ولا يخفى على ذي بصيرة أن هذه الدار ليست دار مقر، وإنما هي دار ممر، والناس فيها على صورة المسافرين..""

""ولكل شخص عند الله عمر مقدر لا يزيد ولا ينقص. ولهذا قال عيسى.. صلوات الله عليه وسلم - الدنيا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها، وقد دعى الخلق إلى لقاء الله في دار السلام وسعادة الأبد فقال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام)(١٦٦) وهذا السفر لا يفضي إلى المقصد إلا بزاد وهو التقوى ولذلك قال تعالى: (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى)(١٦٧).

""فرأس مال الإنسان عمره الذي هو وقت طاعته، وإنه ليذوب على الدوام: فكلما زاد سنه نقص بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق"".(١٦٨)

""الوظيفة الثانية: أنه مهما عرف أن زاد السفر إلى الآخرة التقوى فليعلم أن التقوى محلها ومنبعها القلب لقوله صلى الله عليه وسلم (التقوى ها هنا) وأشار إلى صدره وينبغي أن يكون الاجتهاد في إصلاح القلب أولاً، إذ صلاح الجوارح تابع له"".(١٦٩)

""الوظيفة الثالثة: أن معنى خلافة الله على الخلق إصلاح الخلق، ولن يقدر على إصلاح أهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح أهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه ومن لا يقدر على إصلاح نفسه فينبغي أن تقع البداية بإصلاح

القلب وسياسة النفس ومن لم يصلح نفسه وطمع في إصلاح غيره كان مغروراً كما قال الله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم؟)"".[١٧٠]

""الوظيفة الرابعة: أن يعرف أن الإنسان مركب من صفات ملكية وصفات بهيمية فهو حيران بين الملك والبهيمة، فمشابهة الملك بالعلم والعبادة والعفة والعدالة والصفات المحمودة، ومشابهته للبهائم بالشهوة والغضب والحق والصفات المذمومة""[١٧١]. هذه الوظائف العلمية أما الوظائف العملية فكثيرة:

""أولاها: وهي من الأمور الكلية: أن كل من تولى عملاً على المسلمين فينبغي أن يحكم نفسه في كل قضية يبرمها، فما لا يرتضيه لنفسه لا يرتضيه لغيره فالمؤمنون كنفس واحدة"" .[١٧٢]

""ومنها: أن يكون والي الأمر متعطشاً إلى نصيحة العلماء، ومتبجحاً بها إذا سمعها وشاكراً عليها"".

""ومنها: ألا يستحقر الوالي انتظار أرباب الحاجات ووقوفهم بالباب في لحظة واحدة، فإن الاهتمام بأمر المسلمين أهم له وأعود عليه مما هو متشاغل به من نوافل العبادات فضلاً عن اتباع الشهوات.."".

""ومنها: أن يترك الوالي للأمر الترفه والتلذذ بالشهوات في المأكولات والملبوسات"".

""ومنها أن يعلم والي الأمر أن العبادة تيسر للولاة ما لا يتيسر لآحاد الرعايا، فلتغتنم الولاية لتعبد الله بها، وذلك بالتواضع والعدل والنصح للمسلمين والشفقة عليهم""..

""ومنها: أن يكون الرفق في جميع الأمور أغلب من الغلظة، وأن يوصل كل مستحق إلى حقه""..

""ومنها: أن يكون أهم المقاصد عنده تحصل مرضاة الخلق ومحبتهم بطريق يوافق الشرع ولا يخالفه""..

""ومنها: أن يعلم أن رضا الخلق لا يحسن تحصيله إلا في موافقة الشرع وأن طاعة الإمام لا تجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع"".

""ومنها: أن يعرف أنَّ خَطَرَ الإمامة عظيم كما أن فوائدها في الدنيا والآخرة عظيمة وإنها إن روعيت على وجهها فهي سعادة وإن لم تراع على وجهها فهي شقاوة ليس فوقها شقاوة"" .[(١٧٣)]

""ومنها: أن يكون الوالي متعطّشاً إلى نصيحة علماء الدين ومتعظاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفحاً في مواعظ مشايخ الدين للأمراء المنقرضين"" .[(١٧٤)]

""ومنها أن تكون العادة الغالبة على والي الأمر العفو والحلم وحسن الخلق وكظم الغيظ مع القدرة"" .[(١٧٥)]

هذه الوظائف العملية هي التي بنى عليها الغزالي نظريته في الأخلاق في كتبه التي خص بها الأخلاق وسنفرد فصلاً خاصاً بالأخلاق عند الغزالي ولكن علينا أن نترقب رد ابن الوليد على الباب العاشر هذا عند الغزالي، وفي هذا الرد نجد ابن الوليد غالباً ما يؤيد الغزالي في هذا الباب لأن الغزالي بعد أن انتهى من هجومه على الباطنية وجد نفسه أمام مسألة هامة وهي أن الخليفة المستظهر بالله العباسي الذي ناصره واعتبره الإمام الذي وجبت طاعته على المسلمين فإن الغزالي على ما يبدو راجع شروط الإمامة التي كان الغزالي يشكك في مدى انطباقها على المستظهر فأفرد هذا الباب ليسدي النصائح لإمامه ربما أن تكون هذه النصائح متممة للنقص الذي لم يستوف شروطه والله أعلم. ويرى ابن الوليد أن الغزالي إنما يسدي هذه النصائح لإمامه لحاجته إليها فهو كما يقول ""إذا كان إمامه محتاجاً إلى تعليمه، ومفتقراً إلى تبصيره وتفهمه، فهو على أصل قول كل العلماء أحق منه بالإمامة، إذاً العالم أولى بالتقدم من المتعلم، وأحق بأن يكون به الاقتداء، والإئتمام من الناقص الذي يفتقر إلى ما يكمله به، ويرشحه له، ويحضّه عليه"" .[(١٧٦)]

ويقول ابن الوليد رداً على ما ذكره الغزالي عن زيد بن ثابت عن النبي (ص): (نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها، وبئس الشيء الإمارة لمن أخذها بغير حقها فتكون حسرة عليه يوم القيامة)[(١٧٧)]: ""هل اتعظ وخليفته بهذا

القول، وعلم أنه أخذ ما ادعاه له من الخلافة بغير حقها، وأن دعواه له ذلك لا حقيقة لها، لأنه لا حظّ له ولا لأسلافه فيها، لتحريم النبي (صلعم على آله)، الإمامة على الطلقاء، وأبناء الطلقاء"".[178]

كما يجيب ابن الوليد على ما ذكره الغزالي من حديث الرسول (ص): (إن خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشر أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم: ""وقد جاء في الحديث الذي رواه ما ينافي الطاعة لله، وهو المعصية لما قال: لأنّ ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معاصي الله فأوجب كونه عاصياً لله، وأوجب أن لا يُنابذ فكيف يكون له كلام النبي (صلعم وعلى آله) يتناقض؟ حاشا جلاله وجعله الأشرف عن ذلك""[179] ويواجه ابن الوليد نصائح الغزالي للإمام بنصائح ولكن ابن الوليد يوجهها للناس ويقصد بها طاعة الإمام الذي يعتبره إمام الحق ويعتبر إمامته من إمامة الرسول (ص) بالوصية وهذه من الله تعالى عن طريق النبوة يقول ابن الوليد: ""أيها الأخ إن مقام الأئمة (ع.س) فيما بين الخلق عظيم، وما خصَّهم الله تعالى به من المنزلة أمر جسيم، لا يتعلق بأذيال طاعتهم أحد إلا نجا وأناب، ولا دعا الله تعالى أحد بوسيلتهم إلا استجاب، حكم الله تعالى لمن اتبعهم بجنات النعيم، ولمن خالفهم بالعذاب الأليم، هم أشخاص ثابتة أصولها وفروعها في السماء لمن ارتقى معارج، ولمن اهتدى مناهج، ولمن استضاء شموس، ولمن تعدى يوم عبوس .أوجب الله تعالى لهم أن يكونوا آخذين بأمرين. فأتباع هذا الإمام أيها الأخ ومن نص عليه، هو اتباع رسول الأنام، هو محبة رب الليالي والأيام"".[180]

""أيها الأخ إن الله تعالى لا يفرض على خلقه طاعة من يكون ناقصاً في الفضائل معدوداً في الأراذل، ولا يقدم على عبيده من لا يقوم على فضله نور الدلائل، فيكون مهيناً في القبائل، بل يختار منهم أكرمهم محتداً، وأطيبهم مولداً، وأثبتهم في طاعة الله تعالى قدماً، وأجزلهم من كرامة الله قسماً،

وإمامنا هذا، المستنصر بالله، وكل واحد من آبائه، وأبنائه، صلوات الله عليهم المنصوص عليهم، هو في عصره من المعالي في أعلاها، ومن مراتب الشرف في ذراها، مكللاً في إمامته بتيجان الكرامة، موصول فيها بحبل العصمة والسلامة"".[181]

""ونحن إذا افتخرنا، فإنما نفتخر بالطاعة والائتمار لا بالاستغناء عمن أوجب الله طاعته من الأئمة الأبرار، ونحو الانقياد لهم والأتباع إلا بجحود مراتبهم والامتناع. ونفتخر باعصامنا بالحبل المأمور بالاعتصام به بقوله تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعاً).[182] الذي بين النبي (صلعم وعلى آله) إنه العترة والكتاب بقوله: (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، طرف منه بيد الله وطرف بأيديكم، فتمسكوا بهما، فإنكم لن تضلوا ما تمسكتم بهما، لا بإتباع الطاغوت) وقد أمروا أن يكفروا به""[183] ويختم علي بن الوليد كتابه بقوله:

""والحمد لله الذي من علينا باتباع سبل دينه القيم عن طريق المهالك المغوية، واستنفذنا بالهداة محمد (صلعم وعلى آله) وعلى ذريته، ومن المتآلف والمعاطب إلى ركوب السفينة المنجية من المهالك، وصلى الله على ينبوع الفخار، ومحل الفضل والتأييد اللاهوتي محمد الذي شرفه الله بإيحائه إليه روحاً من أمره، وأقامه مبلغاً لدينه وأيده بنصره، وعلى وصيّه المضاهي له إلاّ في رسالته، رتبة الفضل والشرف، بتحمل أمانته والقيام بوصايته وخلافته، علي بن أبي طالب سلام الله عليه، يعسوب الدين، وإمام الأئمة الهادين، وعلى الأئمة من ذريته شهب الدين الثاقبة، وأنوار الهدى المبينة طرق الرشد والهداية، وعلى مقر نورهم، وموقع إشارتهم إمام الزمان، وولي العصر والأوان، وسلم تسليماً وحسبنا الله ونعم الوكيل"".[184]

ومن خلال مقارنتنا بين الغزالي وعلى ابن الوليد نجد المفارقات الكثيرة ونكون بعملنا هذا قد حققنا رغبة كانت عند الدكتور عبد الرحمن بدوي

الذي حقق كتاب الغزالي ""فضائح الباطنية"" والذي ذكر أن الداعي الفاطمي على بن الوليد قد رد على كتاب الغزالي بكتاب لم يستطع الدكتور بدوي الحصول عليه ونحن وجدناه محققاً من قبل الدكتور مصطفى غالب ونقلنا ما وجدناه مهماً عند كل من الغزالي وابن الوليد والحقيقة التي يمكننا قولها أن كلا الكتابين مهم وكل ما فيهما مهم لما انصرف كل منهما لإثبات صحة من يتبعه من إمام ولأن كلاً منهما برع في براهينه وبذل الجهد الكبير فيما قدم ونحن لا نريد أن نتخذ جانب أحد منهما فيما ارتأى ولا ننكر لأي منها الحق فيما يدعيه فالمسألة السياسية كانت في كل عصر من العصور لها أنصارها ولها خصومها ولكن مسألة الإمامة التي شغلت العالم الإسلامي وما تزال تشغله كان لها من الأهمية بحيث دخلت قالباً دينياً وغلفت بالقداسة وكانت هذه القداسة تتراوح بين مجرد الطاعة للإمام والتي هي باعتقاد عامة المسلمين أمر إلهي وبين تقديس الإمام باعتباره خليفة رسول الله (ص) وربما تزيد على ذلك باعتبارها الخلافة الإلهية في الأرض وهذا كان معتقد الشيعة بشكل عام.

وإذا اعتبرنا رد علي بن الوليد على الغزالي يشكل الجانب الشيعي في مواجهة كتاب الغزالي الذي يهاجم الشيعة جميعاً والإسماعيلية تحديداً في مسألة ورود نص في الإمامة من الرسول تبدأ بعلي بن أبي طالب إمام الشيعة الأول في الدور المحمدي كما تفهمه الإسماعيلية أيضاً والتي تفهم الإمامة بأن وجودها في كل عصر وزمان مسالة تحتمها الضرورة المنطقية لغياب النبوة في أكثر الأحيان، ولأن النبوة تحصل في أي وقت يرى الله فيه حاجة لإرسال نبي يهدي الناس لعبادته، وبانقطاع النبوة لابد أن تستمر الصلة بين الخالق وبين خلقه وهذه الصلة تتحقق عن طريق الإمامة التي تأخذ من النبوة استمرار هذه الصلة. فلا يمكن أن يخلو الكون من إمام هو الهادي الذي يستنير البشر بنور هدايته، وهذه الهداية حصل عليها الإمام من الرسول الهادي المباشر وتظل هذه

الهداية إرثاً في ذرية الإمامة التي غالباً ما تكون على صلة وثيقة في ذرية النبوة، ولا نريد أن نطيل الحديث في هذه المسألة وإنما نوردها على سبيل الاستشهاد لما رآه الغزالي وما رأته الباطنية في هذه المسألة، ولابد أن نشير بشيء من النقد إلى صاحبنا الغزالي متوخين الدقة والموضوعية غير مأخوذين بالأقوال التي جعلت من الغزالي حجة وإماماً وذا قدسية معينة ونحن إذ تقدم هذا النقد فلأننا قرأنا الغزالي قراءة متمعّنة وكشفنا حقيقة ما يفكر به الغزالي معتمدين بالدرجة الأولى على تراثه الضخم من المؤلفات التي لم تتوفر لكاتب كما توفرت للغزالي.

فالأستاذ ميثم الجنابي في كتابه ""الغزالي"" يدلي برأيه في الجدل القائم بين الغزالي والإسماعيلية فيقول: ""وبما أن صراعه مع الباطنية - التعليمية قد جرى تحت ثقل وأثر العقلانية - النقدية الحادة في نزوعها الكلامي، فإنه أدى إلى إبداع عناصر التآلفات الخفية في مواقفه من الباطنية (الباطن). فبالقدر الذي فتت في وقت لاحق نزوعه الكلامي الضيق في الانتصار للمذاهب والسلطة، وبالتالي شحذ الروح الأخلاقي بعناصر العقلانية القائمة في نقديته الحادة، فإنه كشف أيضاً عن قيمة الباطن في (الباطنية) من خلال إفناء البنية المتعالية للأيديولوجية الباطنية في تعاملها مع النص في تجربته الصوفية وإبقائها في استمرارية العقلانية الباحثة عن ""حد وسط"" بين ظاهر الظاهرية وباطن الباطنية. وهو النفي الذي كان ينبغي له تجاوزهما كليهما فيما هو أرفع منهما شأناً وغاية تأصيلاً ودراية"".(١٨٥)

نجد أن الأستاذ الجنابي لا يعفى الغزالي من كونه باطنياً على الرغم من أنه وجه أقصى ما يمكن من الهجوم ضد الباطنية. وللجنابي دليله الذي ربما نشاركه الرأي فيه ففي كتاب الغزالي ""إخياء علوم الدين""كتب فصله الأول عن العلم والتعليم وهي من الأوليات التي قامت عليها الباطنية وكانت مجال نقد الغزالي في ""فضائح الباطنية"" يقول الأستاذ الجنابي: ""فعندما يبدأ

بتصنيف أبواب (الأحياء) فإنه ليس من قبيل الصدفة أن يضع قضايا العلم والتعليم والمعلم في بدايتها باعتبارها قضايا المدخل العام لمشروعه الفكري الجديد. وبغضِّ النظر عن التباين الواسع بين آرائه وآراء الإسماعيلية بصدد هذه القضايا، إلا أنه لا يمكن إغفال جوهريتها بالنسبة لهما كليهما. ففي تعارض أرائهما تكمن دون شك، وحدتهما الخفية في حوافز إدراكها لضرورة المعلم والتعليم ولكن إذا كانت الإسماعيلية قد صاغت ذلك في مجرى تكونها التاريخي ومنظوماتها الفلسفية، فإن الغزالي حاول إبداعه من خلال التنظيم التآلفي لمكونات التاريخ الإسلامي ذاته"" .(١٨٦)

ويتابع الأستاذ الجنابي: ""إن لهذا التشابه الجزئي بين آراء الغزالي والباطنية الإسماعيلية مقدماته التاريخية في المجرى العام للتطور الثقافي والفكري الإسلامي. فالاتجاهات الكبرى للفكر الإسلامي هي أيضاً كيانات مستقلة. وإلا استحال الجدال إلى عراك لا معنى له، أو لأدى ذلك إلى صعوبة تصور اختلافاتها أو اتفاقاتها. أما الغزالي فإنه لم يكن بإمكانه تجاهل تراث الإسماعيلية الهائل. وهو أمر غير متوقف عليه البتة، بفعل الصيرورة التاريخية للكل الإسلامي في مدارسه وصراعاتها. وفي الحالة المعنية بين باطنية الإسماعيلية والتصوف"" .(١٨٧)

ويؤكد الجنابي على فكرته أيضاً بقوله: ""فعلى الرغم من التقاء الغزالي بالاتجاهات الباطنية في نقاط كثيرة إلا أنهما لا يتطابقان في أي مكان. بما في ذلك حال رفضه المبطن للتفسير الظاهري، باعتباره تفسيراً سطحياً (قشرياً) لا يمكن بلوغ لباب القرآن وحقائق آياته، أي ذات الفكرة الباطنية، ولكن المستندة إلى تصورات الكلام والفلسفة عن الصفات الإلهية. وينطبق هذا بالقدر ذاته على آرائه عن قدم الكلام (القرآن)، أو الوحي اللامخلوق، أو العلم الإلهي. مما يعني أيضاً الإقرار بإمكانية التأويل اللامتناهي. بحيث جعله ذلك يقف إلى جانب أشد الأطروحات غلواً في مظهرها، غير أنه جرى صياغة أو تذويب هذا الغلو في أفكار الصوفية القائلة بعدم نفاذ الكلمات الإلهية"" .(١٨٨)

ولم يكـن الأسـتاذ الجنـابي الوحيـد الـذي رأى الغزالـي في هـذه الـصورة المتناقضة التي تخفي وراء ظاهرها شخصية أخرى ربما عبر الغزالـي عنها في أثناء أزمته النفسية التي أدت به إلى الشك وإلى مراجعة الحقائق وأدت إلى عزلته عن الحياة الاجتماعية وانزوائه في المسجد منطوياً على ذاته متلبساً بثوب الزهد الذي انجلت أمامه الحقائق بشكل مباشر وكان الإلهام الإلهي العارض الوحيد الذي غسل الغشاوة أمام عينيه وأزال عنه الشك ليسلك طريقاً آخر يخلصه من أوهامه التي كان يعاني منها وكادت تودي به. ولا نريد أن نقول أن الغزالي عاد بعد شكه إلى الباطنية التي كانت تعاتبه بقسوة لترك ما تزعمه من حقائقها لأن العودة لرجل مفكر مثل الغزالـي أشد قسوة من النقد وأشد خطراً من سيوف الباطنيـة الـتي اسـتهدفت أعـداءها. ولا نريـد أن نقـول أن الغزالـي غـير منهاجه خوفاً من بطش الباطنية وأنصارها ولكن نقول أن الغزالـي سلك طريق التصوف الذي يعيده بشكل غير مباشر إلى الباطنيـة لأن الصوفية ربما كانت قد نشأت في مرحلة من المراحل التي نشأت فيها في التربة الباطنية نفسها.

والغزالي في منهاجه العلمي والفكري رغم هجومه على الفلاسفة والباطنية وهما يلتقيان في منهج واحد وهو التوفيق بين الحكمة والشريعة – ظل الغزالي ملتزماً بالمنهج الفلسفي العقلي في منهج الدين وجارى الإسماعيلية بمنهجها السبعي الذي كان سمة من السمات البارزة في الفكر الإسماعيلي لفترة من الزمن وإن كانت الإسماعيلية بصفتها التجديدية المستمرة قد صرفت النظر عن السبعية فيما بعد إلا أنها ظلت تنقل كتراث تاريخي لها. ولننظر الغزالي يصر على أن صفات الله سبعة وقد أفرد في كتابه ""الاقتصاد في الاعتقاد"" في القطب الثاني منه عنواناً "" في الصفات وفيه سبع دعاوى"" يقول فيه: ""إذ ندعي أنه سبحانه قادر، عالم، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم، فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في أمرين أحدهما ما به تخص آحاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات. فلنفتح البداية بالقسم الأول وهو أثاث أصل الصفات

وشرح خصوص أحكامها""(١٨٩) وربما كان الغزالي متأثراً بإخوان الصفاء حيث ذكر الإمام أبو عبد المازري المالكي حيث يقول: ""وعرفني بعض أصحابه أنّه كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا وهي إحدى وخمسون رسالة ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل، فمزج ما بين العلمين، وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وأحاديث يذكرها. ثم كان في هذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يعرف بابن سينا، ملأ الدنيا تآليف في علم الفلسفة، وهو فيها إمام كبير، وقد أدته قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة، وتلطف جهده، حتى تم له ما لم يتم لغيره، وقد رأيت جملاً من دواوينه ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من الفلسفة"".(١٩٠)

ويؤكد المازري على أن الغزالي عول على أبي حيان التوحيدي فيقول: ""إنه عول على أبي حيان التوحيدي ثم ذكر توصية أكثر ما في الأحياء من الأحاديث""، وقال: ""عادة المتورعين أن لا يقولوا قال مالك قال الشافعي فيما لم يثبت عندهم""(١٩١) والمازري كان مغربياً وصف أنه من أذكى المغاربة قريحة كتب عن الغزالي وشرح البرهان لإمام الحرمين، وإذا أخذنا ما ذكره الغزالي من السبعية وما قال عنه المازري على محمل الجد فإننا قد نتساءل: هل كان الغزالي يستخدم في كتبه الرمز كما كان إخوان الصفا يستخدمونه؟ وهل يمكن أن نعتبر أن الإشارة إلى السبعية في عدد من كتبه هي إحدى الرموز التي كان يعبر بها عن انتمائه الحقيقي للباطنية؟ ولكن هذه ليست المسألة الوحيدة التي يوافق الباطنية فيها ففي عباراته الصوفية التي قال البعض أنه تستر بها في آخر حياته لكي لا تحسب عليه العودة إلى الباطنية ويكون بذلك قد نقض كل ما كتب من قبل فالعودة أصبحت مغلفة بقالب الصوفية التي ترضي العامة ممن كتب لهم وترضي الخاصة ونقصد بالخاصة الباطنية التي يقترب نهجها من النهج الصوفي كثيراً مع بعض الفوارق البسيطة التي تميز بين

الصوفية والباطنية ولو قرأنا ما كتبه الغزالي في مطلع كتاب الصبر والشكر من كتاب الأحياء وهذا النص: ""بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله أهل الحمد والثناء، والمنفرد برداء الكبرياء المتوحد بصفات المجد والعلاء، المؤيد صفوة الأولياء بقوة الصبر على السرّاء والضراء، والشكر على البلاء والنعماء، والصلاة على محمد سيد الأنبياء وعلى أصحابه سادة الأصفياء وعلى آله قادة البررة الأتقياء صلاة محروسة بالدوام عن الفناء، ومصونة بالتعاقب عن التصرم والانقضاء""(١٩٢) لوجدنا عبارته التي يقصد بها آل النبي قادة البررة الأتقياء وهذه العبارة التي مررها الغزالي وتعمد أن تكون نعته أصحاب الرسول سادة الأصفياء نجد الغزالي فيها واضحاً ويظهر تشيُّعه إذا أردنا أن نقارن هذه العبارة بالعبارات التي تطلقها الشيعة على أهل بيت النبي الكريم لأمكننا أن نصف الغزالي بالتشيع ولا نريد أن نلصق به تهمة هو غريب عنها وإنما يظهر لنا ببعض التدقيق مثل هذه العبارات التي يكررها الغزالي بعفوية أو بقصد وليس لقارئه الذكي المتبصر إلا أن يفهم مقصده منها، وهو الذي صنف الناس إلى ثلاثة أصناف كما ذكرنا سابقاً من خلال كتاباته، ونؤكد أنه علينا أن لا نكون من الصنف الأول الذي اتهمه بالعامية والبله، لأنه ذكر أنه كتب لكي يفهمه كل صنف حسب درجته من الذكاء والفهم.

وفي مجال حديث الغزالي عن القلب وقدرته على الفهم فالغزالي يعتبر أن أكثر عضو يميّر الإنسان هو قلبه الذي ليس القصد منه اللحم والدم الذي يحويه وإنما كما يصفه: ""بل أعني به السر الذي هو من عالم الأمر، واللحم الذي هو من عالم الخلق، عرشه، والصدر كرسيه، وسائر الأعضاء عالمه ومملكته، ولله الخلق والأمر جميعاً، ولكن ذلك السر الذي قاله الله تعالى فيه: (قل الروح من أمر ربي)(١٩٣). هو الأمير والملك لأن بين عالم الأمر وعالم الخلق ترتيباً وعالم الأمر أمير على عالم الخلق، وهو اللطيفة التي إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، ومن عرفها فقد عرف نفسه، ومن عرف نفسه فقد

عرف ربه، وعند ذلك، يشم العبد مبادئ روائح المعنى المطوى تحت قوله (إن الله خلق آدم على صورته) ونظر بعين الرحمة إلى الحاملين له على ظاهر لفظه، وإلى المتعسفين في طريق تأويله، وإن كانت رحمته للحاملين على اللفظ أكثر من رحمته للمتعسفين في التأويل لأن الرحمة على قدر المصيبة، ومصيبة أولئك أكثر، وإن اشتركوا في مصيبة الحرمان من حقيقة الأمر فالحقيقة فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وحكمته يختص بها من يشاء"".(١٩٤)

وهنا عندما يذكر الغزالي ما اعتبره أكثر المتصوفة حديثاً قدسياً للرسول (ص) أن الله خلق آدم على صورته وهذا التناسق المعرفي بين الله والإنسان ليخرج إلينا بفكرة الإنسان الكامل الذي تحدث عنه الغزالي وسنوضحه في مجال الحديث عن فلسفة الغزالي ولكن ما يلفت النظر أكثر من ذلك الانسجام بين عالم الأمر وعالم الخلق عند الغزالي والذي يؤدي إلى الخلافة الإلهية في الأرض التي ما هي إلا التمازج المعرفي بين الإنسان العارف والذات الإلهية ولو رجعنا إلى المقارنة بين الغزالي في حديثه هذا ""وفكرة إخوان الصفا عن الإنسان بأنه عالم أصغر والعالم بأنه إنسان أكبر لوجدنا مثل ذلك عند الغزالي في عبارته هذه التي توضح هذا الأمر والتي تبين أن تأثر الغزالي بإخوان الصفا أصبح أكثر جلاء وأصبحت معالمه تتوضح ويقترب الغزالي من القول بالإنسان الكامل:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وها هو الغزالي يكرر وصفه آل بيت الرسول بأنهم الأئمة المهديون ولعله استقى هذه العبارة من الباطنية التي وجه لها جل نقده يقول في مطلع كتاب ""ذم الغضب والحقد والحسد"" من كتاب الإحياء: ""بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي لا يتكل على عفوه ورحمته إلا الراجون، ولا يحذر سوء غضبه وسطوته إلا الخائفون، الذي استدرج عباده من حيث لا يعلمون، وسلط عليهم الشهوات وأمرهم بترك ما يشتهون وابتلاهم بالغضب وكلفهم كظم الغيظ فيما يغضبون، ثم حفهم بالمكاره واللذات وأملى لهم لينظر كيف يعملون،

وامتحن بهم حبهم ليعلم صدقهم فيما يدعون، وعرفهم أنه لا يخفى عليه شيء مما يسرون وما يعلنون، وحذرهم أن يأخذهم بغتة وهم لا يشعرون فقال: (ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون، فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون)(١٩٥)، والصلاة والسلام على محمد رسوله الذي يسير تحت لوائه النبيون، وعلى آله وأصحابه الأئمة المهديين، والسادة المرضيين، صلاة يوازي عددها عدد ما كان من خلق الله وما سيكون، ويحظى ببركتها الأولون والآخرون، وسلم تسليماً كثيراً""(١٩٦). إن فكرة الأئمة المهديين يرددها كثيراً الداعي الفاطمي علي بن الوليد ويقصد بها الخلفاء الفاطميين وأئمة أهل البيت فهل يختلف قول الغزالي هذا عن ذلك وهل يقصد الغزالي بعبارته التي أوضحها وأشاد بشكل واضح وجلي بإمامة أهل البيت المهدية. ربما نحتاج إلى ما يعتبره الغزالي ذكاء لفهم قصده ولكننا نذكر هذه الأمور لنرى إن كان لنا الحق في أن نظهر حقيقة كانت خفية على كثير من دارسي الغزالي ونحن لا نقصد الإساءة للغزالي ولا لغيره بقدر ما نطمح لأن نظهر عظمة الغزالي وقدرته على التنوع والتعدد وهذا التنوع والتعدد هو الأساس الذي فهمت الباطنية بموجبه الإسلام، ودرجت على إيضاحه وها هو الغزالي يترجمه ترجمة دقيقة ولكن من خلال المعارك الكلامية التي وضع الغزالي نفسه في خضمها مما أظهره كما يتراءى لكثير من الناقدين متناقضاً مع فكره وذاته. ونحن نعتذر عن جميع هؤلاء للغزالي نفسه ونقول: إنهم فهموه هكذا ولهم حجتهم من خلال كتابات الغزالي وربما برروا له هذه العبارات التي نذكرها أو أنهم فهموها على مقاصدهم هم وفي ذلك ضياع لروح الحقيقة التي ننشدها جميعاً.

هوامش الفصل الثالث

١. فضائح الباطنية: الغزالي – تحقيق د. عبد الرحمن بدوي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤ ص٣ (المقدمة).

٢. الفهرست: ابن النديم ص١٨٦.

٣. فضائح الباطنية: المقدمة ص أ- ب.

٤. م.س: ص(دب) (المقدمة للدكتور بدوي).

٥. م.س: ص (ب) (المقدمة).

٦. م.س: ص (ج - د) (المقدمة).

٧. المنقذ من الضلال (ص ٥٧): الغزالي – تحقيق د. عبد الحليم محمود – منشورات مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

٨. فضائح الباطنية: ص (ح) (المقدمة).

٩. م.س: ص١٦.

١٠. م.س: ص١١.

١١. م.س: ص١١.

١٢. م.س: ص١٢.

١٣. م.س: ص١٤.

١٤. م.س: ص١٦.

١٥. م.س: ص١٤.

١٦. م.س: ص١٧.

١٧. م.س: ص١٧.

١٨. سورة (٢١) آية (٧٣).

١٩. سورة (٢) آية (١٢٤).

٢٠. دامغ الباطل وحتف المناضل: الداعي علي بن الوليد – تحقيق: د. مصطفى غالب ص٣٩، منشورات: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر- بيروت لبنان ١٩٨٢.

٢١. سورة (٣) آية (١٦٧).

٢٢. دامغ الباطل وحتف المناضل حـ١، ص٤١.

٢٣. سورة (١١) آية (١١٨- ١١٩).
٢٤. دامغ الباطل: جـ١، ص٤٠.
٢٥. م.س: جـ١، ص٤٧- ٤٨.
٢٦. م.س: جـ١، ص٤٨.
٢٧. م.س: جـ١، ص٥٣.
٢٨. م.س: جـ١، ص٥٦.
٢٩. م.س: جـ١، ص٦٣.
٣٠. فضائح الباطنية: الغزالي ص٢١.
٣١. م.س: ص٢١.
٣٢. دامغ الباطل: جـ١، ص٩٥- ٩٦.
٣٣. فضائح الباطنية: ص٢٤.
٣٤. دامغ الباطل: جـ١، ص٩٦.
٣٥. فضائح الباطنية: ص٢٥.
٣٦. دامغ الباطل: جـ١، ص١٠٥.
٣٧. فضائح الباطنية: ص٢٦.
٣٨. دامغ الباطل: جـ١، ص١٠٩.
٣٩. فضائح الباطنية: ص٢٨- ٢٩.
٤٠. دامغ الباطل: جـ١، ص١١٤.
٤١. فضائح الباطنية: ص٢٩- ٣٢.
٤٢. دامغ الباطل: جـ١، ص١١٤- ١١٥.
٤٣. م.س: جـ١، ص١١٥- ١١٦.
٤٤. فضائح الباطنية: ص٣٢.
٤٥. م.س: ص٣٢.
٤٦. م.س: ص٣٣.
٤٧. م.س: ص٣٣- ٣٦.
٤٨. دامغ الباطل: جـ١، ص١٢٥.
٤٩. دامغ الباطل: جـ١، ص١٤٧.
٥٠. الفضائح: ص٣٨.
٥١. دامغ الباطل: جـ١، ص١٣٢.
٥٢. الفضائح: ص٢٨- ٣٩.
٥٣. دامغ الباطل: جـ١، ص١٣٤.

٥٤. م.س: جـ١، ص١٣٤.
٥٥. م.س: جـ١، ص١٣٦.
٥٦. م.س: جـ١، ص١٤١.
٥٧. الفضائح: ص٣٩.
٥٨. م.س: ص٤٠- ٤١.
٥٩. م.س ص٤٢- ٤٤.
٦٠. دامغ الباطل: جـ١، ص١٦٤.
٦١. م. س: جـ١، ص١٦٤.
٦٢. الفضائح: ص٤٤- ٤٦.
٦٣. دامغ الباطل: جـ١، ص١٦٤.
٦٤. الفضائح: ص٤٦- ٤٧.
٦٥. دامغ الباطل: جـ١، ص١٧٣.
٦٦. الفضائح: ص٥٥.
٦٧. م.س: ص٥٥- ٥٦.
٦٨. م.س: ص٥٧.
٦٩. دامغ الباطل: جـ١، ص٢٠١.
٧٠. م.س: جـ١، ص٢٠٣.
٧١. م.س: جـ١، ص٢٢٩- ٢٣٠.
٧٢. م.س: جـ١، ص٢٣٤.
٧٣. الفضائح: ص٦٦- ٦٧.
٧٤. دامغ الباطل: جـ١، ص٢٥٩.
٧٥. الفضائح: ص٧٣- ٧٤.
٧٦. م.س: ص٧٦- ٧٨.
٧٧. م.س: ص٨٦.
٧٨. دافع الباطل: جـ١، ص٢٧٣.
٧٩. م.س: جـ١، ص٢٨٤.
٨٠. سورة (٥) آية (٣).
٨١. سورة (٤) آية (٥٨).
٨٢. دامغ الباطل: جـ١، ص٢٩١- ٢٩٢.
٨٣. م.س: جـ١ ص٢٩٩.
٨٤. الفضائح: ص١٠٢.

٨٥. م.س: ص١٠٢.
٨٦. م.س: ص١٠٣- ١٠٤.
٨٧. م.س: ص١٠٦.
٨٨. م.س: ص١٠٦- ١١١.
٨٩. م.س: ص١١١- ١١٢.
٩٠. م.س: ص١١٣؟
٩١. دامغ الباطل: جـ١، ص٣١٥.
٩٢. م.س: ص٣٢٠- ٣٢١.
٩٣. م.س: ص٣٢٣.
٩٤. سورة (٢) آية (٦).
٩٥. سورة (١٠) آية (٣٣).
٩٦. سورة (٥٩) آية (٧).
٩٧. سورة (٥٣) آية (٢٤).
٩٨. سورة (٥٣) آية (٢٨).
٩٩. سورة (٥) آية (٦٧).
١٠٠. سورة (٥) آية (٦٧).
١٠١. سورة (٥) آية (٣).
١٠٢. دامغ الباطل: ص٣٢٤ – وما بعد لغاية ٣٧٢ مع الاختصار.
١٠٣. الفضائح: ص١٣٢.
١٠٤. م.س: ص١٣٣- ١٣٤.
١٠٥. حديث نبوي شريف متفق عليه.
١٠٦. حديث نبوي شريف متفق عليه.
١٠٧. دامغ الباطل: جـ٢، ص٩١- ٩٢.
١٠٨. سورة (٧) آية (١٥٧).
١٠٩. دامغ الباطل: جـ٢، ص٩٧- ٩٨.
١١٠. م.س: جـ٢، ص١٠١.
١١١. سورة (١٠) آية (٥٤).
١١٢. سورة (٥) آية (٥٤).
١١٣. سورة (٣٣) آية (٦).
١١٤. حديث غديرُ خُمّ متفق عليه.
١١٥. تكملة حديث خُم متفق عليه.

١١٦. سورة (٥٩) آية (٧).
١١٧. حديث شريف متفق عليه.
١١٨. حديث نبوي شريف.
١١٩. دامغ الباطل: جـ٢، ص١٠٦.
١٢٠. حديث شريف متفق عليه.
١٢١. دامغ الباطل: جـ٢، ص١٢٨.
١٢٢. م.س: جـ٢، ص١٣١.
١٢٣. الفضائح: ص١٤٢- ١٤٣.
١٢٤. م.س: ص١٤٣- ١٤٤.
١٢٥. م.س: ص١٣٧- ١٤٦.
١٢٦. م.س: ص١٦٤.
١٢٧. م.س: ص١٦٤.
١٢٨. م.س: ص١٧٥.
١٢٩. م.س: ص١٧٨.
١٣٠. م.س: ص١٨٣.
١٣١. الفضائح: ص١٤٦.
١٣٢. م.س: ص١٥١.
١٣٣. دامغ الباطل: جـ٢، ص٢١٤.
١٣٤. م.س: ص٢١٧.
١٣٥. م.س: ص٢٢٣.
١٣٦. م.س: ص٢٢٧.
١٣٧. الفضائح: ص١٥٩.
١٣٨. م.س: ص١٥٩.
١٣٩. م.س: ص١٦٠.
١٤٠. دامغ الباطل: جـ٢، ص٢٤٤.
١٤١. الفضائح: ص١٦٠- ١٦١.
١٤٢. م.س: ص١٦٢.
١٤٣. م.س: ص١٦٣.
١٤٤. دامغ الباطل: جـ٢، ص٢٥١- ٢٥٢.
١٤٥. الفضائح: ص١٦٤.
١٤٦. م.س: ص١٦٤- ١٦٨.

١٤٧. دامغ الباطل: جـ٢، ص٢٥٧- ٢٥٨.
١٤٨. الفضائح: ص١٦٩- ١٧٢.
١٤٩. م.س: ص١٧٢- ١٧٤.
١٥٠. م.س: ص١٧٥.
١٥١. م.س: ص١٩٣.
١٥٢. م.س: ص١٩٣- ١٩٤.
١٥٣. دامغ الباطل: جـ٢، ص٢٥٨- ٢٦٣.
١٥٤. م.س: جـ٢، ص٢٦٤.
١٥٥. م.س: جـ٢، ص٢٧٩.
١٥٦. م.س: جـ٢، ص٢٨١- ٢٨٢.
١٥٧. م.س: جـ٢، ص٣٢٩.
١٥٨. م.س: جـ٢، ص٣٣٢.
١٥٩. سورة القصص، آية (٤١).
١٦٠. دامغ الباطل: جـ٢، ص٣٣٣- ٣٣٤.
١٦١. م.س: جـ٢، ص٣٣٩.
١٦٢. م.س: جـ٢، ص٣٤٠- ٣٤١.
١٦٣. م.س: جـ٢، ص٣٤١.
١٦٤. م.س: جـ٢، ص٣٤٣.
١٦٥. م.س: جـ٢، ص٣٥٤- ٣٥٦.
١٦٦. سورة يونس، آية (٢٥).
١٦٧. سورة البقرة، آية (١٩٧).
١٦٨. الفضائح: ص١٩٥- ١٩٦.
١٦٩. م.س: ص١٩٧.
١٧٠. سورة البقرة، آية (٤٤).
١٧١. م.س: ص٢٠٠- ٢٠١.
١٧٢. م.س: ص٢٠٢.
١٧٣. م.س: ص٢٠٣- ٢٠٨.
١٧٤. م.س: ص٢١٢.
١٧٥. م.س: ص٢٢٠.
١٧٦. دامغ الباطل: جـ٢، ص٣٦٢- ٣٦٣.
١٧٧. م.س: جـ٢، ص٣٦٣.

١٧٨. م.س: جـ٢، ص٣٦٣- ٣٦٤.
١٧٩. م.س: جـ٢، ص٣٦٤.
١٨٠. م.س: جـ٢، ص٣٨٨- ٣٨٩.
١٨١. م.س: جـ٢، ص٣٨٩.
١٨٢. سورة آل عمران، آية (١٠٣).
١٨٣. م.س: جـ٢، ص٣٩١.
١٨٤. م.س: جـ٢، ص٣٩٧.
١٨٥. الغزالي: ميثم الجنابي، دار المدى بدمشق ١٩٩٨، جـ٢، ص٥٢- ٥٣.
١٨٦. م.س: ص٥٣.
١٨٧. م.س: جـ٢، ص٥٣- ٥٤.
١٨٨. م.س: جـ٢، ص٧٣.
١٨٩. الاقتصاد في الاعتقاد: الغزالي، تحقيق د. عادل العوا – منشورات دار الأمانة ببيروت، لبنان ١٩٦٩، ص١١٩.
١٩٠. أبو حامد الغزالي: فريد جحا – منشورات دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ١٩٨٦، ص٤٠٣- ٤٠٤.
١٩١. م.س: ص٤٠٤.
١٩٢. إحياء علوم الدين: الغزالي، جـ٣، ص٤٩١.
١٩٣. سورة الإسراء، آية (٨٥).
١٩٤. الإحياء، جـ٣، ص٤٤٤.
١٩٥. سورة يس، آية (٤٩- ٥٠).
١٩٦. الإحياء: جـ٣، ص٧٦.

الفصل الرابع

الغزالي فيلسوفاً

لقد ترك الغزالي مؤلفين في الفلسفة والفلاسفة وهما: ""مقاصد الفلسفة"" و""تهافت الفلاسفة"" ولكنه عرض فلسفته في كتب عدة وكان حذراً في طرح أفكاره الفلسفية لأنه هاجم الفلسفة والفلاسفة وانتقد مقولاتهم نقداً كبيراً، ولكنه على ما يبدو كان يطمح في سلوكه الفكري هذا إلى إرضاء العامة والسلطة التي طلبت منه مهاجمة الباطنية والفلاسفة لاعتقاد السلطة أن الإسماعيلية التي اعتمدت على الفلسفة يمكن الرد عليها بناحيتين وهما انتقاد فكرها الباطني المعتمد على الفلسفة وانتقاد الفلسفة نفسها التي كانت تعتمد الباطنية عليها في نهجها، وكانت أول مسألة فلسفية يمكن مناقشتها عند الغزالي هي مسألة الشك:

الشك عند الغزالي

يعتبر الشك عند الغزالي منهاجاً فلسفياً ولكنه ارتبط بتاريخ حياته الفكرية وكان بمثابة أزمة نفسية عاشها ودامت حوالي عشر سنوات، شك الغزالي بكل شيء في إيمانه بالدين ففقد إيمانه وهو يذكر ذلك في كتابه جواهر القرآن يقول فيه: ""تشوشت عليهم الظواهر، وانقدحت عندهم اعتراضات عليها، وتخيل لهم ما يناقضها، فبطل أصل اعتقادهم في الدين وأورثهم ذلك جموداً باطناً في الحشر والنشر، والجنة والنار، والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت وأظهروها في سرائرهم، وانحل عنهم لجام التقوى... ولسنا

نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء وصحبتهم"" .(١)

وقد ذكر أيضاً هذه الأزمة في كتابه المنقذ من الضلال فيقول فيه: ""وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور: دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي التقاليد الموروثة – على قرب عهد سن الصبا"" .(٢)

وشك أيضاً في الحسيات والعقليات وراح يبحث عن دليل أو علاج فلم يتيسر له ذلك ولكن هذه الأزمة التي كانت ترافق أزمته العامة لم تدم أكثر من شهرين فـ: ""شفى الله تعالى ذلك المرض، وعادت النفس على الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمنٍ ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وتركيب كلامٍ، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"" .(٣)

ولا ندري مدى تأثير الغزالي بالمدرسة الفكرية التي اعتمدت على الشك والتي كان في مقدمتها الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت والذي اعتمد الشك المنهجي حيث وضع قواعد للشك واليقين وذلك في كتابه المشهور ""مقالة الطريقة"" وإذا ما قارنا بين منهج ديكارت وآراء الغزالي في الشك لوجدنا بعض التقارب حيث أن كلاً منها تعرض في حياته للشك، وإذا كان الغزالي تجاوز شكه بالإلهام الإلهي كما يقول ""بنور من الله"" هبط عليه فجأة فظهرت له الحقائق جلية واضحة أنهت شكه وكشفت له الحقائق الكبرى من الوجود الإلهي حتى وجود العالم وأشيائه، فإن ديكارت اعتبر الشك منهجاً لابد منه لكشف الحقائق فالعقل هو معيار الحقيقة التي بموجبه يتجاوز الإنسان الشك إلى اليقين فاليقين والشك عقليان مع العلم أن ديكارت كان مؤمناً إلا أنه لم يتجاوز الشك عنده عن طريق الإلهام الإلهي المباشر وإن كان يعتقد أن العقل في

النتيجة عنصر إلهي يوجد بموجب منظومة تسلسلية بإظهار العقل الكلي أو المطلق عند ديكارت وربما نتساءل عن مصدر الشك عند الغزالي وعند ديكارت ونعني بذلك المصدر الفكري الذي كان له الأثر، ولا شك في أن ديكارت في اعتماده على الشك كأساس لليقين فإنه يكون بذلك قد طور وحدث الشك اليوناني الذي استقاه من الثقافة الفلسفية اليونانية التي ظلت مسيطرة على الفكر العالمي عامة والأوروبي حتى استطاع ديكارت أن يحدّثه ويطوره بقواعد المنهج الذي يعتبر أساس الفكر الفلسفي الحديث والنهضة الفلسفية والعلمية في أوروبا. ولكن هل يمكن القول أن الغزالي قد تأثر بمدارس الشك اليونانية من خلال ثقافته وإطلاعه على الفكر اليوناني أثناء دراسته الأولى؟ ربما كان ذلك عابراً ولكن لو حللنا شخصية الغزالي المضطربة وما قام به الغزالي من سلوك فكري وسياسي أثار عليه حفيظة كثير من المفكرين والفرق الدينية، لوجدنا أن شك الغزالي كان نتيجة طبيعية لأزمته الفكرية التي أوقع نفسه فيها والتي مازال النقاد يكتشفون أسبابها تدريجياً وربما بقي كثير من عواملها وأسبابها غامضاً وعرضة للتفسير الذاتي والتخمين الذي قد لا يصيب عين الحقيقة.

يقول الدكتور زكي مبارك في معرض المقارنة بين شك الغزالي وبين شك ديكارت: ""وكما ارتاب الغزالي حين رأى صبيان النصارى لا نشوء لهم إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام، فقد ارتاب ديكارت حين رأى شيوع التقليد، ورأى الناس في الأكثر إما أن يكونوا ضعفاء لا يقدرون على تمييز الحق من الباطل، فيتبعوا آراء غيرهم بلا بصيرة، وإما أن يكونوا أقوياء، فيسرعوا إلى الحكم ثقة بقوتهم، فإذا شكوا بعد ذلك، فقد لا يهتدون إلى سواء السبيل""(٤). ويرى الدكتور مبارك أن الفرق بين الغزالي وديكارت كان فرقاً كبيراً: ""الفرق عظيم جداً بين الغزالي وديكارت، فإن الغزالي خرج من شكه بطريقة لا تصل

بأحد إلى يقين، خرج من شكه بنور الله، ونور الله هذا لا يعرفه العلم حتى يضمه إلى ما لديه من أصول، والغزالي نفسه يشعر بذلك، فقد نراه يحكم بأن من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة"".(٥)

ولكن الغزالي قد يتفق مع باسكال أحد تلامذة ديكارت آمن كديكارت بقدرة العقل على محاربة الوساوس. ولكن شك باسكال في قوة الطبيعة الإنسانية لأن الإنسان مملوء بالأخطاء الغريزية وهذه الأخطاء لا يمكن زوالها إلا بقدرة الله الخالق ولعل حياة باسكال تشبه حياة الغزالي حيث انتهى الغزالي إلى الزهد عن طريق التصوف وباسكال انتهى أيضاً إلى الزهد.

وهذا تلميذ آخر من تلاميذ ديكارت ينتهي به المطاف الفكري إلى التصوف مثل الغزالي وهو سبينوزا الذي بدأ على النهج الديكارتي في قدرة العقل على حل رموز الحياة التي تجعل منظومة الله والعالم واحدة وهذا التصوف المغرق بوحدة الوجود يناسب الغزالي شكلاً وإن كان الغزالي في بعض كتاباته أنكر أن يكون قد آمن بوحدة الوجود ولكنه كان في حقيقة مبدئه لا ينكر وحدة الوجود لأن كل القضايا التي قام على أساسها التصوف من الزهد إلى وحدة الوجود كانت مجال تفكير الغزالي. ولكن سبينوزا يصل في تفكيره اللاهوتي إلى أن الله حل في العالم وهو يتطاول أكثر من ذلك فيقول بحلول الله في كل ذرة من هذا العالم.

ويتفق الغزالي مع أحد تلاميذ ديكارت أيضاً وهو ما لبرانش فما لبرانش لا يثق بأحكام الحواس لأنه رأى البصر يختلف حكمه على الأشياء باختلاف القرب والبعد.

وهكذا استعرضنا بعض الديكارتيين الذين يتفقون مع الغزالي في بعض القضايا باعتبارهم أنصار مدرسة الشك الحديثة ومجددين للشك الذي كان على مذهب اليونانيين ونجد أن الغزالي سبقهم في التجديد هذا فالغزالي سبقهم

في اقتران الشك باليقين بينما تصر المدرسة اليونانية للشك باستحالة اليقين لأن الحواس لا يمكنها أن تقدم لنا صوراً حقيقية عن العالم وهذا الشك يفترض اليأس من الحياة الإنسانية لاستحالة الحصول على الحقيقة من خلال ما نملكه من حواس ومن مقومات الحياة ولكن الغزالي ومدرسة الشك الحديثة بدءاً من ديكارت لا تصل إلى درجة اليأس في الحياة وإنما تقوم على أساس من اليقين قد يسبقه الشك ويكون عاملاً أساسياً في الوصول إليه.

والسؤال الذي حير كل ناقدي الغزالي: هل يمكن اعتبار الغزالي فيلسوفاً؟ وهو الذي وقف الموقف المعادي للفلسفة والفلاسفة لأنه ""محيي علوم الدين"" وكان مرجعه في كل تفكيره القرآن الكريم والحديث الشريف. وهو الذي تميز عن كل مفكري الإسلام بأنه بنى فلسفته إذا اعتبرناه فيلسوفاً على نقد الفلسفة ولكنه من خلال نقده هذا كان يعرض الفلسفة بما فيها ويناقش موضوعاتها ويقر بدون جدل ما ناسب الشريعة من قرآن وحديث ويتنكر لكل ما خالف الشريعة وهل كانت الفلسفة العربية الإسلامية بمفاهيمها الفكرية غير ذلك. لقد اعتقد الفلاسفة المسلمون أن لا تعارض بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية وإنما تعود كلها للأصل الديني الذي تنطلق منه الفلسفة وخاصة ما كان الفلاسفة يعتبرونها العلوم اللاهوتية فهي الحقائق التي تتفق مع الشريعة الدينية ، ولكن الغزالي تنكر لهذا واعتبر أن كل حقيقة لا تأتي عن طريق الشريعة مشكوك بصدقها وليست مقبولة وإذا كان الغزالي قد قام بهذا الدور التوفيقي بشكل خفي دون أن يظهره كما فعل غيره من الفلاسفة فإننا سنعتبره فيلسوفاً له رأي متميز في القضايا الفلسفية التي كانت مطروحة في زمانه. وهو كما ذكرنا في معرض الحديث عن حياته وثقافته فإنه درس الفلسفة دراسة متعمقة وخبر مداخلها ومخارجها لذا كان نقده لها نقد العارف المستبصر لقضاياها العامة والخاصة دون أن يجد غرابة في ذلك كما فعل غيره من المتعصبين للشريعة الذين هاجموا الفلسفة دون معرفة خباياها فكان

هجومهم هجوماً لا ينم عن ثقافة معرفية. وقد وصف الدكتور حنا فاخوري الغزالي بقوله: ""الغزالي شخصية قوية جذابة، شمل نشاطه حقولاً شتى وجال في جميعها جولات موفقة، وأول ما يسترعي انتباهنا عند مطالعة آثاره، ثقافته الواسعة، ومعارفه الغزيرة وميله إلى الحياة الروحية الباطنة، حياة التأمل والذوق والتقوى، ومعرفته الدقيقة بمعارج النفس الإنسانية وحناياها"".[٦]

وكنا قد ذكرنا رأي الغزالي في الفلسفة والفلاسفة وأنه قسم الفلاسفة على ثلاثة أقسام:

١- الدهريون: وهم قديمون جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم وجد نفسه دون صانع، والحيوان يوجد من النطفة والحيوان من النطفة، وهؤلاء هم الزنادقة.

٢- الطبيعيون: وهم رأوا أنه لابد من الاعتراف بالخالق كمبدع للطبيعة ولكنهم اعتبروا أن العقل الإنساني ومنه النفس التي تموت ولا تعود فأنكروا الآخرة والجنة والنار وهؤلاء أيضاً زنادقة.

٣- الإلهيون: ومنهم سقراط وأرسطو وأفلاطون ويرى أن الفلاسفة المسلمين أخذوا عنهم وخاصة أرسطو الذي قسم الغزالي فلسفته إلى ستة أقسام: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية. ولم يعترض على هذه العلوم جميعها إلا على العلوم الإلهية التي اعتبر أن معظم أغاليطهم كانت فيها وهو يصنف الأغاليط في عشرين مسألة أخطأوا فيها جميعها ولكنه يكفرهم في ثلاثة منها ويبدعهم في سبعة عشر. وقد ذكرنا ذلك في مجال الحديث عن تهافت الفلاسفة عند الغزالي أما المسائل الثلاثة التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة فهي: قولهم بأزلية العالم وإنكارهم حشر الأجساد ومعرفة الله بالجزئيات.

وإذا ما أردنا دراسة فكر الغزالي الفلسفي فإننا نبدأ بمسألة الله التي أولاها معظم اهتمامه، وهو على الرغم من هجومه على الفلاسفة في مسألة الإلهيات إلا أنه عرض مسألة الله معتمداً على النصوص الشرعية في القرآن

والحديث بالدرجة الأولى ولكنه كان يعمد أحياناً للتفسير الأفلاطوني وقد رأى بعض ناقدي الغزالي أنه تأثره بالفكر المسيحي وكان أكثر من تأثر بهم في هذا المجال القديس أوغسطين وقد ذكر في كتاباته كثيراً من الإنجيل والتوراة وهذا بدافع تأثره.

وأول شيء يقره الغزالي في هذه المسألة هو مسألة الوجود الإلهي ويدلل على هذا الوجود عن طريق التبصر بمخلوقات الله التي تدل عليه. يقول الغزالي ""من بدائع الخلق وعجائب الصنع، وما ظهر في مخلوقاته من الحكم آيات بينات وبراهين واضحة ودلائل دالات على جلال باريها وقدرته.. وما حواه العالم العلوي من الملائكة، وما فيها من الخلق العظيم""(٧) ويعرض بعد ذلك البراهين على وجود الله ويعتبر أهم هذه البراهين هي البراهين الشرعية. وأول هذه البراهين ما يعرف بقانون السببية: ""أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب"".(٨)

وهذا الموجود قديم: ""وبرهانه أنه لو كان حادثاً، ولم يكن قديماً، لافتقر هو أيضاً إلى محدث، وافتقر محدثه إلى محدث، وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم، ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه.. ومع كونه أزلياً أبدياً، ليس لوجود آخر، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه"".(٩)

وهو تعالى ليس جوهراً متحيزاً: ""إن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيِّزه""، ولا يخلو أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه، فلا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم. فإن سماه مسمٌ جوهراً، ولم يرد به المتحيز كان مخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى""(١٠). والله ليس بحجم مؤلف من جواهر وليس بعرض قائم بجسم أو حال

في محل لأن العرض لا يوجد خارجاً عن الجوهر. والله غير حادث لأن الأعراض حادثة لأنه موجود منذ الأزل وهو خالق الجواهر والأعراض.

والله منزه الذات عن الاختصاص بالجهات. فإن الجهات حادثة بحدوث الإنسان لأن اليمين ما كان عن يمينه واليسار ما كان عن يساره..

""والله مستو على العرش بالمعنى الذي أراده بالاستواء أي بطريق القهر والاستيلاء[11] والله واحد لا شريك له، فرد لا ندّله، انفرد بالخلق والإبداع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناوئه، وبرهان ذلك قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[12] وبيانه أنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته، كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً، ولم يكن إلهاً قادراً. وإن كان قادراً على مخالفته، كان الثاني قوياً قاهراً، والأول ضعيفاً قاصراً، ولم يكن إلهاً قادراً"".[13]

وهنا لو قارنا رأي الغزالي ورأي إخوان الصفا في مسألة الله لوجدنا تطابقاً من حيث التنزيه والوحدانية والقدرة ويعزو بعض النقاد ذلك إلى الثقافة اليونانية والتأثر بالأفلاطونية المحدثة، وليس ذلك مستغرباً على الغزالي أن يستعرض الأفكار التي أخذها من خلال ثقافته الواسعة خاصة وأنه ذكر أن رسائل إخوان الصفا كانت ترافقه في كل أسفاره وترحاله، فالفلسفة التي هاجمها وتنكر لها والتي يعود إليها ليعرض أفكاره من خلالها ليست بالموضوع المستهين عنده وليست بغريبة عنه ولكننا لا ندري لماذا فعل الغزالي بنفسه هكذا ولا ندري ما هي الظروف التي دفعته لعمل ذلك. ربما من خلال حياة الغزالي والوسط الذي عاش فيه أولاً والنزعات التي كانت تتخاطفه فيما بعد كانت المؤثر الرئيسي لعوامل فكره ولما نعت به من قبل الكثيرين بالتناقض. ولكن لابد من الإشارة أن الغزالي في نزعته الأفلاطونية المحدثة لم يكن يخرج عن جوهر الدين الإسلامي شأنه شأن كل الفلاسفة العرب المسلمين الذين أخذوا من الفلسفة اليونانية ما يناسب الشريعة وتركوا ما لا يناسبها. وإذا كانت

الأفلاطونية المحدثة ترى أن كل شيء هو الله وهذا ربما يصل بنا إلى الحلولية التي كان الغزالي ينكرها باستمرار ولكنه يعتبر في مقابل ذلك أن الله هو كل شيء. وفي رسالة الغزالي مشكاة الأنوار وهو في هذه الرسالة يفسر الآية: ""الله نور السموات والأرض..""(١٤) وهو إذ يشرح الآية شرحاً يظهر فيه أثر الأفلاطونية الحديثة، وأثر إخوان الصفا، فالنور عنده هو نور الحق الذي يفيض على العالم العلوي ثم على العالم السفلي، حتى يصل إلى قلب الإنسان وكل الأنوار الأخرى تستمد نوريتها من هذا النور ولا وجود لنور غيره. ولكن الأوصاف والبراهين عليها والتي تصف الله الواحد المنفرد بخلقه وإبداعه لا تنفع معرفتها إلا العقول الضيقة لأن الواصلين إلى الله: ""ينقسمون إلى الأقوياء ويكون أول معرفتهم بالله تعالى تم به يعرفون غيره، وإلى الضعفاء، يكون أول معرفتهم بالأفعال ثم يترقون منها إلى الفاعل""(١٥) والغزالي يصنف الناس حسب معرفتهم: ""فالأول صاحب مشاهدة، والثاني صاحب الاستدلال بآياته، والأولى درجة الصديقين، والثانية درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين""(١٦). ولا بد من الإشارة لتفسير الغزالي لحديث الرسول (ص): ""إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره""(١٧) فالغزالي يقسم المحجوبين إلى ثلاثة أقسام: الأول: المحجوبون بمحض الظلمة: وهم الجهلة، والمنغمسون في اللذات، ومنهم المتظاهرون بالإسلام من خوف أو تجمل أو تقليد. الثاني: المحجوبون بنور مقرون بظلمة: وهم عبدة الأوثان وعبدة الأشجار والحيوانات وعبدة النار، وعبدة الكواكب، والشمس، والثنوية الذين عبدو النور والظلمة وربما سموها يزدان وأهرمان، وجميع هؤلاء منشأ ظلمتهم الحس.

وآخرون منشأ ظلمتهم الخيال ""وهم الذين جاوزوا الحس وأثبتوا وراء المحسوسات أمراً لكنهم لم يمكنهم مجاوزة الخيال فعبدوا موجوداً كائناً على العرش، وأخسّهم رتبة المجسمة ثم أصناف الكرامية"". وغيرهم منشأ

ظلمتهم من فعاليات عقلية فاسدة مظلمة: ""فعبدوا إلهاً سميعاً، بصيراً، عالماً، قادراً، مريداً، حياً منزهاً عن الجهات، لكنهم فهموا هذه الصفات حسب مناسبة صفاتهم"" وربما كان يقصد بهؤلاء الأشاعرة. الثالث: المحجوبون بمحض الأنوار وهم ثلاثة أصناف:

١- عرفوا معنى الصفات تحقيقاً، وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها من صفاته تعالى مثل إطلاقه على البشر، فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات. وهؤلاء هم المعتزلة.

٢- ويدل على الأشاعرة ووضعهم في مرتبة أدنى من المعتزلة.

٣- وهذا الصنف يشمل الذين وصلوا بالتنزيه إلى درجة جعلوا معها محرك الجرم الأقصى ملكاً خلقه الله ""بطريق الأمر لا بطريق المباشرة"".

وفوق هذه الأصناف جميعها صنف هم صنف الواصلين إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم، إذ وجدوه منزهاً ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل"".

""وجاور هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص، فاحرقتهم سُبحاتُ وجهه الأعلى، غشيهم سلطان الجلال، وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم، ولم يبق إلا الواحد الحق، وصار معنى قوله: ""كل شيء هالك إلا وجهه""[١٨] لهم ذوقاً وحالاً ""نلاحظ أن الغزالي الذي اعتبر حامي السنة وحارس الشريعة يأتي بشيء غريب عن تعاليم القرآن ويؤكد على التوحيد المجرد بين الله والكائنات ويجعل منها شيئاً واحداً وهذا الأمر يذكرنا بنظرية أفلاطون في الواحد. وهو يؤكد ذلك في معراج السالكين فيقول شارحاً مسألة الحجب: ""ليس المراد بالحجب إلا الطرق الموصلة إليه. فلو كانت براهين، فهي حجب نور، ولو كانت شبهاً، فهي حجب ظلمة.. والبرهان الحق أن الباري سبحانه لا يصح أن يكون محجوباً لعلتين: إحداهما أن الحجاب ليس إلا للأجسام، والباري تعالى ليس بجسم، والثانية أن المحجوب يجب أن يكون في جهة، والباري سبحانه لا جهة له بوجه"".[١٩]

وإنه لمن الطبيعي أن يؤكد الغزالي على وحدة الله والعالم منسجماً مع خطه الصوفي الجديد الذي سنتحدث عنه في فصل قادم بشكل مفصل إلا أننا نجد الغزالي رغم إصراره على التنزيه الإلهي وإنكاره الحلول نجد أن فكرته هذه تقترب من الحلول أو على الأقل من فكرة وحدة الوجود التي ظهرت واضحة في فلسفة محي الدين بن عربي الصوفية.

ولكن رحلة الغزالي الفكرية خارج الإطار الشرعي ليست طويلة الأمد فهو يعود عندما يتحدث عن الصفات الإلهية إلى جوهر الشريعة وهو يفرق بين نوعين من الصفات: صفات قائمة بالذات وصفات زائدة على الذات وهي الصفات الثبوتية، ويرى الغزالي أنها سبع صفات: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام.

١- الإرادة: الله عند الغزالي مريد لأفعاله: ""وكيف لا يكون مريداً وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده، وما لا ضد له، أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة، فلابد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين"" (٢٠) والإرادة عند الغزالي: ""قديمة، وهي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الأزلي، إذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محل الحوادث، ولو حدثت في غير ذاته، لم يكن هو مريداً لها، كما تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت، فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وكذلك لإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية. ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة"".(٢١)

٢- العلم: والله عند الغزالي عالم بعلم أزلي قديم: ""إن علمه قديم فلم يزل عالماً بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي إذ لو خلق لنا علم به بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديراً حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمسي معلوماً لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر"".(٢٢)

٣- القدرة: والله في نظر الغزالي قادر: العلم بأن صانع العالم قادر وأنه تعالى في قوله: (وهو على كل شيء قدير) [٢٣] صادق لأن العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته""[٢٤]

٤- الحياة: وهو حي لأن: ""من ثبت علمه وقدرته ثبتت بالضرورة حياته، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حياً، لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات، وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات"".[٢٥]

٥- السمع والبصر: العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعرب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت، دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص؟ فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أسنى وأتم من الصانع"".[٢٦]

٦- الكلام: إنه سبحانه يتكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما … جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وإن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه ولا تحله الحادثات. بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك مُنزَّهاً عن تغير الحالات"".[٢٧]

وفي مجال الصفات نجد الغزالي يقترب من المعتزلة في أن الصفات ليست خارجة عن الذات وإنما هي عين الذات. وهو إذ يستخلص رأيه بعد أن يستعرض

آراء الأشعرية والقدرية ""فالأشعرية يقولون: الحق سبحانه وتعالى حي بحياة، عالم بعلم قادر بقدره، مريد بإرادة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام. ومذهب القدرية أنه حي بذاته، عالم بذاته.. متكلم بذاته، وهو خطأ.. واعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة معانٍ زايدة على مفهوم الذات، وهي ثابتة الأعيان والأحكام، ومعنى ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجة عنها"" .[٢٨]

ويبحث الغزالي في أفعال الله ويفرد لها جانباً من كتابه الإحياء وذلك في الرسالة القدسية من كتاب قواعد العقائد وينحصر هذا الرأي في أمرين: أولهما: أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته تصديقاً له في قوله (الله خالق كل شيء) [٢٩] ... وكيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركات أبدان العباد""[٣٠] والثاني: هو حق التصرف المطلق في عباده، دون أن يراعي الأصلح، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد.

ويحصر الغزالي الأفعال في عشرة أصول:

١- كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه.

٢- إن انفراد الله باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب (نظرية الأشعري بالكسب) ويقول إن الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً وخلق الاختيار والمختار جميعاً، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له"".

٣- إن فعل العبد، وإن كان كسباً للعبد، فلا يخرج من كونه مراداً لله"" فعن الله يصدر الشر والخير، والنفع والضر، والإسلام والكفر، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان (لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه، يضل من يشاء ويهدي من يشاء).

٤- إن الله متفضل بالخلق والاختراع، ومتطول بتكليف العباد، ولم يكن الخلق والتكلف واجباً عليه. وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال، إذ هو الموجب والآمر والناهي، وكيف يتهدف لإيجاب أو يتعرض للزوم وخطاب؟"".

٥- أنه لا يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق مالا يطيقونه خلافاً للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لا ستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا) [٣١] ولأن الله تعالى أخبر نبيه (ص) بأن أباجهل لا يصدقه..."".

٦- أن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لا حق خلافاً للمعتزلة، لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى"".

٧- أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه (لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون) وليت شعري بما يجيب المعتزلي في قوله (إن الأصلح واجب عليه) في مسألة تفرضها عليه"".

٨- أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافاً للمعتزلة لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فإن العقل لا يوجب العبث، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض"".

٩- أنه ليس يستحيل بعثة الأنبياء عليهم السلام خلافاً للبراهمة حيث قالوا: لا فائدة في بعثهم إذ في العقل مندوحة عنهم لأن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصحة. فحاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء"".

١٠- أن الله سبحانه قد أرسل محمداً (ص) خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين، وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات

الباهرة. كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وانطاق العجماء، وما تفجر من بين أصابعه من الماء. ومن آياته الظاهرة، التي تحدى بها كافة العرب، القرآن"".[٣٢]

نظرية المعرفة عند الغزالي: معظم من كتب عن الغزالي قسم تفكيره إلى قسمين:

القسم الأول: ما أنجزه من مؤلفات عندما كان متصلاً بنظام الملك فكان مأسوراً في فكره للسلطة التي كانت توجهه فيما يكتب وقد ذكر الغزالي نفسه ذلك في كتابه المنقذ من الضلال"" الذي يعتبر حداً فاصلاً بين حياته الفكرية الأولى وحياته الفكرية الثانية. أما القسم الثاني وهو ما بعد تركه نظامية بغداد والتدريس بها، وسياحته في مصر والحجاز ودمشق، وثم عودته إلى طوس.

كان المتكلمون قبل الغزالي قد استخدموا العقل والمنطق لكنهم حاربوا منطق أرسطو لاعتقادهم أنه يتنافى من الشريعة وكذلك فعل الفقهاء الذين حاربوا العقل بشكل عام. وقد ذكر ابن خلدون: ""أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملامستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد""[٣٣] وقد نقد ابن تيمية الغزالي لأنه لجأ في تفكيره إلى الأقيسة المنطقية: ""مازال أنظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم (أي طريق المنطقيين) بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها. وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي""[٣٤] وهذا النقد نجده في مكانه لأن الغزالي نفسه يقول: ""ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم، ولا سبيل إلى تحصيله إلا بالمنطق. فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية""[٣٥] وبين الغزالي حقيقة العقل وقيمته فقال:

""اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة وصار ذلك سبب اختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ كما يطلق اسم العين مثلاً على معانٍ عدة وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد بل يفرد كل قسم بالكشف عنه"".(٣٦)

فنجد الغزالي يستخدم باسراف البراهين المنطقية والقياسات العقلية في الفقه ويورد الأمثلة الفقهية في المنطق وهذا أمر طبيعي ولا يخرج عن هدف الفلسفة العربية الإسلامية في نهجها التوفيقي. والغزالي كان بارعاً في استخدام العبارات الفقهية التي توازري العبارات المنطقية في مجال منطقه فمثلاً يستخدم عبارة معرفة وعلم بدلاً عن عبارتي التصور والتصديق ويستخدم عبارتي الوجوه أو الأحوال بدلاً من عبارة القضايا الكلية المجردة أو قد يستخدم كلمة الأحكام في هذا المجال. وهذه تعابير كلامية استخدمها الكلاميون والفقهاء وهو في كتابه القسطاس المستقيم يقسم الموازين العقلية إلى ثلاثة: ميزان التعادل وهو يوازي القياس الحملي عند المنطقيين، و""ميزان التعاند وهو عند المنطقيين القياس الشرطي المتصل، و""ميزان التلازم"" وهو القياس الشرطي المنفصل عند المنطقيين. وهذا إن دل فإنما يدل على سعة إطلاع الغزالي على المنطق وقدرته على استخدام لغة خاصة بمنطقه تنسجم مع المنطق اليوناني ومع الشريعة الإسلامية ولكننا إذا ما تساءلنا عن حقيقة المعرفة عند الغزالي نجد الغزالي يجيبنا بنفسه في القسطاس المستقيم على أن المعرفة لا يمكن وزنها بميزان الرأي والقياس: ""وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس وهو ميزان الشيطان ولا بميزان التعليم واتباع الإمام المعصوم، بل بالقسطاس المستقيم حيث قال الله تعالى (وزنوا بالقسطاس المستقيم) ومع أن موازين القسطاس المستقيم هذا عند الغزالي هي منطق أرسطو ذاته مع تغيير بالألفاظ ويعبر الغزالي أنها هي المقاييس الشرعية فيقول: ""هي الموازين الخمسة

التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها""[٣٨] وهذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله، وملكه وملكوته، نتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه كما تعلموا هم من ملائكته، فإن الله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث إمام الأئمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب"".

ولابد من دراستنا نظرية المعرفة عند الغزالي من معرفة رأيه في النفس وهنا نلاحظ أنه يتبنى النظرية الافلاطونية فيجدها أقرب إلى الشريعة من نظرية أرسطو. فالنفس عنده تدخل الجسد حُبلى بالمعرفة التي حصلت عليها من قبل أي من عالم المثل، بينما يرى أرسطو أن النفس هي صورة البدن.

ولا يؤمن الغزالي بأن النفس سابقة البدن في وجودها مع البدن وإنما هي تولد مع البدن: ""تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتعش علمه في النفس""[٣٩] ويضيف أيضاً: ""علم أن جميع العلوم مركزة في جميع النفوس الإنسانية وكلها قابلة لجميع العلوم، وإنما يفوت نفساً من النفوس حظها منه بسبب طارئ وعارض يطرأ عليها من خارج، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم (خلق الناس حنفاء فاختالتهم الشياطين) وقال: (كل مولود يولد على الفطرة)[٤٠] وهكذا: (فالنفس الناطقة الإنسانية أهل لإشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفائها الأوّلي"".

ولكن الغزالي يقسم العالم إلى عالمين: العالم العلوي والعالم السفلي أو عالم الغيب وعالم المشاهدة أو العالم العقلي والعالم الحسي والإنسان يعيش بين هذين العالمين: ""النفس جنبتان: جنبة إلى الملأ الأعلى وجنبة إلى العالم الأسفل""[٤١] ""والنفس إن سلطت على العالم الأسفل، فهي تتوصل إليه بآلة

الجسم، ثم أفعالها تظهر في الجسم في مواضع عشرة أحصيناها فيما تقدم قمتها الحواس الخمس من الشم والذوق واللمس والسمع والبصر، وهذه علة وسبب للقوى الخمس الباطنة، أعني القوة الخيالية، والذاكرة والحافظة، والتفكر والوهم.. فلزوم هذه المدركات للنفس ضروري أعني عند صرف الهمة إليه بلزم ذلك طبعاً.. فصحّ وثبت أن الجنبة السفلى الجسمانية أفعالها جسمانية محضة، والأفعال الجسمانية كلها ضرورية طبيعية"".[٤٢]

إذن المعرفة الأولى عند الغزالي المعرفة المتعلقة بعالم المشاهدة وهي تحصل بقوى جسمانية: إما باطنية وإما ظاهرية: ويقسم الغزالي هذه المعرفة إلى معقولات، ومحسوسات، ومشهورات، ومقبولات.

١- المعقولات: ""أما المعقولات فما لا يدرك إلا بالعقل على التجريد كعلمنا أن الضدين لا يجتمعان، وأن الشيء لا يصح أن يكون متحركاً وساكناً في حال واحدة، وأن الواحد قبل الاثنين"".

٢- ""وأما المحسوسات فما تدريه من جهة الحواس الخمس، كالفرق بين الألوان والفرق بين الطعوم وبين الملموسات"".

٣- وأما المشهورات فهي العادات، الخلق، والبلاد والأمم والأزمنة، كعادة الناس في اللباس والفرح.. والسير الكريمة كترك الظلم وبر الوالدين وشكر النعم"".

٤- ""وأما المقبولات فما أخذ عن طريق الإخبار"".

"" فأما العقليات فلا تتبدل أحكامها عما هي عليه في العقل. والمحسوسات لا تتبدل ولكن يتطرق إليها الغلط بآفات تحدث في الآلات الجسمانية. وأما المقبولات والمشهورات فغير موثوق بها، فإنها تختلف باختلاف الأمم والبلاد وحالات الأشخاص فألحق كل قبيل بقبيله وميزه من سواه، فلا تغلط أبد الآباد. فما قام عندك من دليل عقل أو حس على شيء وتصححت أجزاء حده وبرهانه.. فهو برهان حق، وما ورد عليك مما سوى ذلك فأنزله له على مرتبته"".[٤٣]

والغزالي يعتبر أن العلم الإنساني يحصل عن طريقين: التعلم الإنساني، والتعلم الرباني ويكون التعلم على شكلين: أولهما من الخارج وهو التعلم عن طريق التحصيل والثاني من الداخل وهو الاشتغال بالتفكير: "" والتفكير من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر. فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء.. فالعالم بالإفادة كالزارع، والمتعلم بالاستفادة كالأرض، والعلم الذي هو بالقوة كالبذر، والذي بالفعل كالنبات"". (٤٤)

ولا يمكن أن تستفيد النفس إذا كانت القوى البدنية متسلطة عليها بل: ""يغلب نور العقل على أوصاف الحس"" وهنا يحصل الإشراق، لأن ""القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً، لأن فيه صورة كل موجود. وإذا قابلت المرآة المرآة الأخرى حلت صور ما في إحداها في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا. فإذا كان مشغولاً بها، كان عالم الملكوت محجوباً عنه""(٤٥) و""لما كانت النفس روحانية قبلت عن الروحاني، وتأثرت عنه، فلولا العقول المعبر عنها بالملائكة الممدة للنفوس من خارج، لما عقلت معقولاً البتة. فإن النفس عالمة بالقوة فقط والملائكة تخرج ما في القوة إلى الفعل حتى تصير عالمة بالفعل"".(٤٦)

وهنا تكمن نظرية الغزالي الإشراقية، وهي جوهر فلسفته الصوفية وسنترك الحديث للفصل الذي نتحدث فيه عن الغزالي متصوفاً.

الأخلاق عند الغزالي:

عندما حدد الغزالي العلوم في قسمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة كان فيها يميز بين علم المعاملة الذي يبحث في الأعمال وهي عماد الأخلاق ويقصد الغزالي بعلم المعاملة ما ينبغي على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة ويعتبر كتابه إحياء علوم الدين في الأخلاق وهو يقسمه إلى أربعة أرباع:

١- ربع العبادات: ويشمل عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحج، وكتاب أداء تلاوة القرآن، وكتاب الأذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأدوار في الأوقات.

٢- ربع العادات ويشمل على عشرة كتب أيضاً: كتاب آداب الأكل، وكتاب آدا ب النكاح، وكتاب أحكام الكسب، وكتاب الحلال والحرام، وكتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، وكتاب العزلة، وكتاب آداب السفر، وكتاب السماع والوجد، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة.

٣- ربع المهلكات: ويشتمل على عشرة كتب: كتاب شرح عجائب القلب، وكتاب رياضة النفس، وكتاب آفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج، وكتاب آفات اللسان، ذم الجاه والرياء، وكتاب ذم الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور.

٤- ربع المنجيات: ويشتمل على عشرة كتب أيضاً، وكتاب التوبة، وكتاب الصبر والشكر وكتاب الخوف والرجاء، وكتاب الفقر والزهد، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكير، وكتاب ذكر الموت.(٤٧)

ويحدد الغزالي الخلق في كتابه الإحياء بقوله: ""عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"".(٤٨)

ولقد تحدث الغزالي في أكثر القضايا إثارة في علم الأخلاق وكان الناس

يتوقعون منه أن يجيب على القضايا بالروح الكلامية التي يتحلى بها الكلاميون من أصحاب المدارس الكلامية ولكن لا يمكن اعتبار الغزالي متكلماً وإن كان البعض قد أثار أن الغزالي يمثل مدرسة السنة الكلامية ولكن هذه المسألة أصبحت مشوبة عندما هاجم الغزالي فقهاء السنة واتهمهم بالجمود، ولو استعرضنا هذه القضايا العديدة لوجدنا أن للغزالي فيها جولات متعددة في معظم كتبه ومن هذه القضايا:

١- مسألة الخير والشر، ونحن نعلم أن هذه المسألة في عصرنا تشكل معياراً ومقياساً للعمل الأخلاقي، ولم يخرج الغزالي في مفهومه عن ذلك ولكنه كان يعبر عن الفعل بأنه حرام وواجب ومباح فالحرام يستخدم مع الأمر بتركه، وأما الواجب فالأمر يفعله وأما المباح فهو يخير الناس في فعله أو تركه.

٢- الحسن والقبيح: وكانت هذه المسألة أيضاً مثار نقاش بين الكلاميين وخاصة شيوخ المعتزلة والأشاعرة ولكن الغزالي في كتابه ""المستصفى في الأصول"" يرى في الحسن والقبح ثلاثة اصطلاحات:

١) إن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، فالموافق يسمى حسناً والمخالف يسمى قبحاً والثالث يسمى عبثاً.
٢) الحسن ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله يقول الغزالي: يكون المأمور به شرعاً، ندباً كان أو إيجاباً حسناً، والمباح لا يكون حسناً.
٣) الحسن ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً مع المأمورات.

وفي هذه الاصطلاحات يصر الغزالي على أن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع أيضاً. فالعمل لا يكون حسناً لذاته ولا قبيحاً لذاته، وهنا يخالف المعتزلة الذين يرون بأن الأعمال يدرك حسنها بضرورة العقل أو يُدرك قبحها بضرورة العقل أيضاً وهم يرون أن الإنسان يميل إلى الصدق لضرورة عقلية وليس لحسنه وينفر من الكذب لضرورة عقلية وليس لقبحه. (٤٩)

٣- الضار والنافع: والغزالي لا يفرق بين كلمة ضار وشر وبين كلمة نافع وخير، يقول الغزالي: ""إن الكذب ليس حراماً لعينه بل لما فيه من الضرر على

المخاطب، أو على غيره""[٥٠] والحرام عند الغزالي قسمان: حرام لصفة بعينه وحرام لخلل في إثبات اليد عليه.

ولكن ما هي غاية الأخلاق عند الغزالي؟ ونحن نلاحظ بشكل عام أن الغاية من الأخلاق عند معظم المفكرين هي الخير وعمل الخير ولكن الغاية من العمل الأخلاقي عند الغزالي هي السعادة الأخروية يقول الغزالي: ""إن السعادة الحقيقية هي الأخروية، وما عداها سميت سعادة إما مجازاً وإما غلطاً، كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة.. وإما صدقاً، ولكن الاسم على الأخروية، ويعين عليها فإن الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة"".[٥١]

وهل الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟ يجيب الغزالي على هذا بأن الأخلاق ليست فطرية وإنما هي مكتسبة مستشهداً بالحديث النبوي المشهور في الاكتساب يقول الغزالي: ""وكما أن القالب على أصل المزاج الاعتدال، وإنما تعتري المعدة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة وإنما أبواه يهوداته أو ينصرانه أو يُمجّسانه أي بالاعتيادوالتعليم تكتسب الرذائل، وكما أن العدل في الابتداء لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم"".[٥٢]

ولكن الغزالي يأتي برأي يخالف هذا الرأي فيعود ليرجح الفطرية في الأخلاق على الاكتساب يقول في الأحياء: ""فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه، فإذ وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث، فيميل على ما يناسب الخبائث"".[٥٣]

وإذا اعتبرنا أن علم الأخلاق يركز على الفضائل نجد الغزالي يوحد بين كلمة فضيلة وبين كلمة خلق ويستخدمها بنفس الدرجة وهو ينتقد أرسطو في

قوله إن الفضيلة وسط بين رذيلتين ويميل إلى الأفلاطونية التي تعتبر الفضيلة تتجلى بالوحدة التي تجتمع فيها. فالرجل الفاضل عند أفلاطون هو الذي ينظر إلى الله بدون انقطاع ويأخذ أيضاً بنظرية التوافق أو الانسجام التي قال بها أفلاطون، يقول الغزالي: ""وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقاً بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان، لابد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق وهي: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث، أما قوة العلم فحسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الجميل والقبيح في الأفعال. فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها في حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في أن تكون إشارة الحكمة، أعني إشارة العقل والشرع"".(٥٤)

وهنا يجب الانتباه للعبارة الأخيرة التي تقول أن الحكمة تصلح إذا كانت تحت إشارة العقل والشرع فالغزالي يظهر فيها فيلسوفاً مسلماً توفيقياً، فالحكمة كفضيلة تكون صالحة إذا كان الشرع والعقل مدبرّين لها. فالعقل لإخضاعها للمقاييس العقلية والشرع لإخضاعها للمقاييس الشرعية، وفي ذلك لا يمكن أن يقع الخطأ في أحكامها، ونعود لنؤكد تأثير إخوان الصفا في فكر الغزالي وفي هذه النقطة بالذات وإن كان إخوان الصفا قد قالوا أيضاً بالنص الذي قاله أرسطو وهو أن الفضيلة وسط، ولكنهم كانوا يرجحون المبدأ الأفلاطوني في إخضاع الفضيلة للتناغم العقلي الشرعي.

ويرى الغزالي أن الفضائل أربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل فالحكمة حالة النفس عندما تدري الصواب من الخطأ وتعني العدالة حالة النفس وهي تسوس الغضب والشهوة، وتعني الشجاعة كون قوة الغضب منقادة

للعقل في الإقدام والإحجام وتعني العفة تأدب قوة الشهوة بتأدب العقل والشرع، ولكل من هذه الفضائل الأساسية فروع فمثلاً من اعتدال قوة العقل يحصل حسن التدبير، وجودة الذهن، وثقافة الرأي، وإصابة الظن، والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النفوس.

وعن الشجاعة: يصدر الكرم والنجدة والشهامة، وكسر النفس، والاحتمال والحلم والثبات، وكظم الغيظ والتودد.

وأما خلق العفة فيصدر عنه: السخاء، والحياء، والصبر، والمسامحة، والقناعة، والورع، واللطافة، والمساعدة، والظرف، وقلة الطمع.

وقد ذكر الغزالي في الميزان أن الحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، أما العدل ""فليس جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل"".(٥٥)

وميز الغزالي بين الفضائل الإيجابية والفضائل السلبية، فالأمل فضيلة إيجابية ولكن الزهد فضيلة سلبية لأن الأمل يدفع إلى العمل من أجل الحياة بينما الزهد يجبر صاحبه على القبول بما هو عليه. والفقر أيضاً من الفضائل السلبية وكذلك فضيلة الخوف وفضيلة المحمول، وفضيلة التواضع، وفضيلة الجوع فكلها فضائل سلبية.

وهو يميز بين الفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية، فالقناعة فضيلة فردية والأمانة فضيلة اجتماعية، ويمكن القول أن الغزالي في أخلاقه يفضل أن ينعزل عن المجتمع ويخلد إلى ذاته في عالم من الهدوء والسكون، ويرى الغزالي أن من يجمع في نفسه هذه الفضائل فهو الملك المتوج الذي يرجع إليه الناس ليأخذوا عنه كل ما يريدونه، يقول الغزالي: ""وكل من جمع كمال هذه الأخلاق استحق أن يكون بين الخلق ملكاً مطاعاً يرجع الخلق كلهم إليه، ويقتدون به في جميع الأفعال، ومن انفك عن هذه الجملة كلها واتصف بأضدادها استحق ان يخرج من بين البلاد والعباد"".(٥٦)

ولكن الغزالي يرى أن أعلى الدرجات الأخلاقية هي درجة النبوة، ويرى أن الصوفية يقتربون من هذه الدرجة يقول في كتابه ""المنقذ من الضلال""، ""لو جمعوا عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"".(٥٧)

أما فضيلة الصدق فيرى الغزالي أن لها ستة معان: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة وصدق في العزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين، ولا يكون الإنسان صادقاً إلا إذا اتصف بها جمعياً، ولكنه يعتبر صدق القول الأهمّ في الصدق ولا يجوز العدول عنه إلا لمصلحة كتأديب الصبيان والنساء وفي الحذر من الظلمة وفي قتال الأعداء والاحتراز من إطلاعهم على أسرار الملك، أما صدق النية والإرادة فيرجع ذلك إلى الإخلاص لله تعالى حركاته وسكناته. أما صدق العزم فإن الإنسان يقدمه على العمل، فيقول: إن رزقني الله مالاً تصدقت بجميعه أو شطره. وأما صدق بالوفاء بالعزم فإن النفس قد تسخو بالعزم في الحال، إذ لا مَشَقَة في الوعد والعزم. فإذا خارت العزائم ولم يحصل الوفاء بطل الصدق. وكذلك صدق الأعمال فتكون الأعمال الظاهرة صورة لحالته الباطنة. ولكن الصدق في مقامات الدين كالصدق في الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والحب فكلها مبادئ ولها حقائق والصادق من نال تلك الحقائق(٥٨).

أما فضيلة الصبر، يرى الغزالي أن أساس هذه الفضيلة العلم وهذا رأي سقراط في الصبر. يقول الغزالي في الأحياء: ""ترك الأعمال المشتهاة عمل يثمره حال يسمى الصبر، وهو ثبات باعث الدين الذي هو في مقابلة باعث الشهوة، وثبات باعث الدين حال تثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب

السعادات في الدنيا والآخرة، فإذا قوي يقينه، أعني المعرفة التي تسمى إيماناً، وهو اليقين بكون الشهوة عدواً قاطعاً لطريق الله تعالى قوى باعث الدين، وإذا قوى ثباته تمت الأفعال على خلاف ما تتقاضاه الشهوة""[59]، وقال أيضاً: ""والمراد بالصبر العمل بمقتضى اليقين إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة، والطاعة نافعة، ولا يمكن ترك المعصية والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر، وهو استعمال باعث الدين في قهر باعث الهوى""[60].

أما فضيلة التوكل: اهتم الغزالي بهذه الفضيلة وكتب عنها في الإحياء وغيره من كتبه وأطنب في شرحها، ولكن الغزالي يوحي لقارئه بأن يقطع علائقه مع الناس وعليه التدرج في الاحتمال على الظمأ والجوع وربما يرى أن الموت نعمة من جملة النعم التي أنعم الله على عباده: ""فالاهتمام بالرزق قبيح بذوي الدين، وهو بالعلماء أقبح، لأن شرطهم القناعة، والعالم القانع يأتيه رزقه ورزق جماعة كثيرة إن كانوا معه إلا إذا أراد أن لا يأخذ من أيدي الناس ويأكل من كسبه، فذلك له وجه لائق العالم العامل الذي سلوكه بظاهر العلم والعمل، ولم يكن له سير بالباطن، فإن الكسب يمنع عن السير بالفكر الباطن، فاشتغاله بالسلوك مع الأخذ من يد من يتقرب إلى الله تعالى بما يعطيه أولى، فإنه تفرغ لله عز وجل وإعانة للمعطي على نيل الثواب"".[61]

أما فضيلة الإخلاص فيبدأ بها الغزالي من قوله تعالى ""وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين""[62] ويذكر عدداً من الأحاديث النبوية في دعم فكرته عن الإخلاص ولكن القياس عنده الشعور بالارتياح من عمل يقوم به غيره يعتقد الغزالي أنه يمكنه القيام به ويهم هو بذلك، قال الغزالي: ""وأشد الخلق تعرضاً لهذه الفتنة هم العلماء، فإن الباعث للأكثرين على نشر العلم لذة الاستيلاء، والفرح بالامتاع والشيطان يلبس عليهم ذلك ويقول: غرضكم نشر دين الله والنضال عن الشرع الذي شرعه رسول الله. وترى الواعظ يمن على الله تعالى بنصيحة الخلق ووعظه للسلاطين. ويفرح بقبول الناس قوله، وإقبالهم عليه، وهو

يدعي أنه يفرح بما يسر له من نصرة الدين، ولو ظهر من أقرانه من هو أحسن منه وعظاً وانصرف الناس عنه وأقبلوا عليه ساءه ذلك وغمه، ولو كان باعثة الدين لشكر الله تعالى إذ كفاه هذا المهم بغيره. ثم الشيطان مع ذلك لا يخليه ويقول: إنما غمك لانقطاع الثواب عنك لانصراف وجوه الناس إلى غيرك. إذ لو انعطفوا بقولك لكنت أنت المثاب، واغتمامك لفوات الثواب محمود، ولا يدري المسكين أن انقياده للحق وتسليمه الأمر أفضل وأجزل ثواباً وأعود إليه في الآخرة"". (٦٣)

وهكذا أطلعنا على الأخلاق الإيجابية عند الغزالي وكان أهم قضاياها الفضائل الإيجابية ولكن الغزالي اهتم أيضاً بالأخلاق السلبية واعتبرها رذائل يرتكبها الناس بتأثير الشيطان، وعند كل علماء الأخلاق تعتبر الأخلاق السلبية الجزء الآخر المنشطر عن الأخلاق الإيجابية لأنه لا مطلق في الأخلاق وإنما كلها نسبية يمكن قياسها بالقرب أو البعد عن الفضائل وعندما تخلو القضايا من الفضائل نهائياً فهي تدخل في حساب الرذائل..

ومن أولى الرذائل التي اهتم بها الغزالي كان الغضب، ونحن نعرف أن الغضب قوة تتجه في حالة توازنها نحو الأذى قبل أن تؤدي إلى التشفي والانتقام بعد وقوعها وتمر هذه الحالة بثلاث مراحل: التفريط والإفراط والاعتدال. قال الغزالي: ""فمن مال غضبه إلى الفتور حتى أحس من نفسه بضعف الغيرة وخسة النفس في احتمال الذل والضيّم في غير محلّه فينبغي أن يعالج حتى يقوى غضبه، ومن مال غضبه إلى الإفراط حتى جره إلى التهور واقتحام الفواحش فينبغي أن يعالج نفسه ليغض من سورة الغضب ويقف على الوسط بين الطرفين""(٦٤) وهنا نجد الغزالي يعود إلى مقولة أرسطو في الفضيلة على أنها وسط. وليس هذا غريباً على الغزالي وعلى معظم الفلاسفة الإسلاميين لأن الإسلام يركز على أواسط الأمور في كثير من القضايا المتناقضة تيمّناً بقول الرسول (ص) ""خير الأمور أوسطها"". ولكن ما هي أسباب الغضب؟ ويراها الغزالي في ثلاثة أسباب:

١- ما هو ضرورة في حق الكافة كالقوت، والملبس والمسكن وصحة البدن، وهذه ضرورات لا يخلو الإنسان من كراهة زوالها، ومن الغيظ على من يتعرض لها.

٢- ما ليس ضرورياً لأحد من الخلق كالجاه والمال الكثير، والغلمان، والدواب وقد صارت هذه الأشياء محبوبة بالعادة، والجهل بمقاصد الأمور.

٣- ما يكون ضرورياً في حق بعض الناس دون البعض وهذا يختلف باختلاف الأشخاص.

وعندما يضع الغزالي العلاج للغضب أول ما يمكن معالجته هو معالجة أسبابه واستئصالها فإذا كانت الأسباب المهيجة له مثل الزهو والعجب والمزاح والهزل والغدر.. فينبغي إزالة هذه الأسباب والعلاج النهائي بحسب رأي الغزالي لا يتم إلا بطريق العلم والتربية وكذلك بالعمل بأن يستعيذ الإنسان بالله من الشيطان الرجيم فإن لم ينفع فاجلس إن كنت قائماً واضطجع إن كنت جالساً، واقرب من الأرض التي منها خلقت لتعرف ذل نفسك فإن لم ينفع ذلك فتوضّأ أو اغتسل بالماء البارد.

ولكن لا يمكن إلا أن يدرأ الشر بالشر إذا أعيت الحيل في استئصال شأفة الغضب وهنا نجد الغزالي يخرج في المعالجة عن الطريقة التربوية التي عهدناه بها.

أما رذيلة الحقد: فيرى الغزالي أنها وليدة الغضب لأن الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التفشي لذا يحتقن بالباطن ويولد حقداً قال الغزالي: ""وكل ذلك حرام، وأقل درجات الحقد أن يحترز من الآفات الثمانية المذكورة، ولا تخرج بسبب الحقد إلى ما يُعصى به الله، ولكن نستثقله في الباطن. ولا ينتهي قلبك عن بغضه حتى تمتنع عما كنت تتطوع به عن البشاشة والرفق والعناية والقيام بحاجاته، أو الدعاء له، والثناء عليه، والتحريض على بره ومواساته. فهذا كله مما ينقص درجتك في الدين وإن كان لا يعرضك لعقاب"".[٦٥]

أما رذيلة الحسد ويرى الغزالي أنها نتيجة الحقد ولها أربعة مراتب:

١- أن يحب المرء زوال النعمة عن غيره، وإن لم تعد إليه وهذا منتهى الخبث.

٢- أن يحب زوالها إليه.

٣- أن لا يشتهي عينها لنفسه بل يشتهي مثلها فإن عجز عن مثلها أحب زوالها.

٤- أن يشتهي مثلها لنفسه فإن لم تحصل فلا يحب زوالها عنه.

ويرى الغزالي أن علاج الحسد ينحصر في تأديب النفس وتبصيرها بخطر هذه الرذيلة فإن الحاسد ينكر في غيره نعمة أنعم الله بها عليه. ولكن الغزالي يخلص بالنتيجة إلى أن الحسد يكاد يكون من طبيعة النفوس والأمل في السلامة منه كلياً بعيد.

ورذيلة العجب: ويعتبر الغزالي أن العجب بالنفس كثيراً ما يعتري العلماء ولأسباب ثلاثة:

١- أن يكون خائفاً على زواله وهذا ليس بمعجب.

٢- أن لا يكون خائفاً من زواله ولكن يكون فرحاً به وهذا أيضاً ليس بعجب.

٣- أن يكون غير خائف عليه بل يكون فرحاً به مطمئناً إليه من حيث أنه كمال ونعمة لا من كونه عطية من الله ونعمة منه وهذا هو العجب.

يقول الغزالي: ""فإن انضاف إلى ذلك أن غلب على نفسه أن له عند الله حقاً، وأنه منه بمكان، حتى يتوقع بعمله كرامة في الدنيا، واستبعد أن يجري عليه مكروهاً يزيد على استبعاده ما يجري على الفساق سمي هذا إدلالاً بالعمل.. والإدلال وراء العجب، فلا يدل إلا وهو معجب، ورب معجب لا يدل إذ العجب يحصل بالاستعظام ونسيان النعمة دون توقع جزاء، والإدلال لا يتم إلا مع توقع جزاء، والعجب والإدلال من مقدمات الكبر وأسبابه"".[٦٦]

أما علاج العجب فيقول الغزالي: ""وعلاج هذا العجب أشد من غيره، لأن صاحب الرأي الخطأ جاهل بخطئه ولو عرفه لتركه، ولا يعالج الداء الذي لا يعرف، والجهل داء لا يعرف، فتعسرت مداواته جداً.. وإنما علاجه على الجملة أن يكون متهماً لرأيه أبداً لا يغتر به إلا أن يشهد قاطع من كتاب أو سنة أو دليل عقلي صحيح جامع لشروط الأدلة"".(٦٧)

وهناك رذيلة الكبر ويقسم الغزالي هذه الرذيلة إلى باطن وظاهر، فالباطن هو خلق في النفس والظاهر هو أعمال تصدر من الجوارح، والباطن يسمى الكبر أما الظاهر فيسمى التكبر، والكبر ثمرة العجب أما التكبر فهو في ثلاثة أقسام:

١- التكبر على الله وهو أفحش أنواع التكبر وفرعون خير مثال له.

٢- التكبر على الرسل ومثاله ما كان من قريش وبني إسرائيل.

٣- التكبر على العباد بأن يستعظم الإنسان نفسه ويستحقر غيره.

وللتكبر سبعة أسباب: التكبر بالحسب والنسب، ثم التفاخر بالجمال، والتكبر بالمال، والتكبر بالعلم، والتكبر بالعمل والعبادة، والتكبر بالقوة وشدة البطش، والتكبر بالأتباع والأنصار ولعلاجه طريقتان:

١- قلع شجرته من مغرسها في القلب وذلك بمعرفة المرء نفسه بالذلة وربه بالعزّة.

٢- دفع عارض الكبر بدفع الأسباب الخاصة التي يتكبر بها الإنسان على غيره.

والرذيلة الأخيرة وهي مجموعة رذائل تعرف بآفات اللسان: وهي كثيرة أهمها:

١- الكلام فيما لا يعني يقول الغزالي: ""هذا علاجه من حيث العلم، وأما من حيث العمل فالعزلة، وأن يضع حصاة في فيه وأن يلزم نفسه السكوت عن بعض ما يعنيه، حتى يعتاد اللسان ترك ما لا يعنيه"".(٦٩)

٢- فضول الكلام قال الغزالي: ""ومهما تأدى مقصوده بكلمة واحدة فذكر كلمتين فالثانية فضول وهو مذموم وإن لم يكن فيه ألم ولا ضرر"".(٦٩)

٣- الخوض في الباطل: مثل مقامات الفساق ومجالس الخمر يقول الغزالي: ""وأنواع الباطل لا يمكن حصرها لكثرتها وتفنُّنها فلذلك لا مخلص منها إلا بالاقتصار على ما يعني من مهمات الدين والدنيا"".(٧٠)

٤- المراء والجدال: وهو في نظر الغزالي كل اعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه. يقول الغزالي: ""وهذا الجنس إن جرى في مسألة علمية ربما خص باسم الجدل. وهو أيضاً مذموم، بل الواجب السكوت أو السؤال في معرض الاستفادة لا على وجه العناد. أو التلطيف في التعريف لا في معرض الطعن"" ""وأما المجادلة فعبارة عن قصد إفحام الغير وتعجيزه، وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته إلى القصور والجهل فيه"".(٧١)

٥- الخصومة: يقول الغزالي: ""فإن قلت: فإذا كان للإنسان حق فلابد له من الخصومة في طلبه أو في حفظه، مهما ظلمه ظالم، فكيف يكون حكمه، وكيف تذم خصومته؟ فاعلم أن هذا الذم يتناول الذي يخاصم بالباطل والذي يخاصم بغير علم ويتناول الذي يحمله على الخصومة محض العناد لقهر الخصم وكسره"".(٧٢)

٦- التقعر في الكلام بالتشدق والتكلف بالسمع والفصاحة والتصنع، يقول الغزالي: ""بل ينبغي أن يقتصر المرء في كل شيء على مقصوده، ومقصود الكلام التفهيم للغرض، وما وراء ذلك تصنع مذموم"".(٧٣)

٧- الفحش: وهو التعبير عن الأمور المستقبحة بالعبارات الصريحة، والقصد منه الإيذاء وسببه مخالطة الفساق وأهل الخبث واللؤم.

٨- اللعن: يقول الغزالي: ""والمؤمن ليس بلعان، فلا ينبغي أن يطلق اللسان باللعنة إلا على من مات على الكفر، أو على الأجناس المعروفين بأوصافهم دون الأشخاص المعينين"".(٧٤)

٩- المزاح: ويقصد به المزاح الذي يؤدي إلى الأذى.

١٠- الاستهزاء: قال الغزالي: ""الاستهانة والتحقير والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول، وقد يكون بالإشارة والإيماء"".[٧٥]

١١- إفشاء السر: يقول الغزالي: ""وهو حرام إذا كان فيه إضرار ولؤم إن لم يكن فيه إضرار"" ورأى الغزالي أن من حقوق الأخ على أخيه: ""أن يسكت عن إفشاء سره الذي استودعه، وله أن ينكره ولو كان كاذباً، فليس الصدق واجباً في كل مقام، فإنه كما يجوز للرجل أن يخفي عيوب نفسه وأسراره وإن احتاج إلى الكذب فله أن يفعل ذلك في حق أخيه فإن أخاه نازل منزلته"".[٧٦]

١٢- الوعد الكاذب: ويكون بالوعد على نية الخلف أو ترك الوفاء من غير عذر.

١٣- الكذب في القول واليمين: يقول الغزالي: ""إن الكذب ليس حراماً لعينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره فإن أقل درجاته أن يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلاً، وقد يتعلق به ضرر غيره، ورب جهل فيه منفعة ومصلحة، فالكذب المحصل لذلك الجهل يكون مأذوناً فيه وربما كان واجباً"".

١٤- الغيبه: ""أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه، سواء ذكرته بنقص في بدنه أو نسبة أو في خلقه، أو في فعله، أو في قوله، أو في دينه، أو في دنياه، حتى في ثوبه وداره ودابته"".[٧٧]

١٥- النميمة: يقول الغزالي: ""كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول، أو بالكتابة أو بالرمز أو بالإيماء وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأقوال، وسواء كان ذلك عيباً ونقصاً في المنقول عنه أو لم يكن""[٧٨]. ""والسعاية من النميمة، إلا أنها إذا كانت إلى من يخاف جانبه سميت سعاية"".

١٦- كلام ذي اللسانين: وهو النفاق عند الغزالي: ""ولو دخل الرجل على متعاديين وجامل كل واحد منهما وكان صادقاً، لم يكن ذا لسانين ولم يكن منافقاً، فإن الواحد قد يصادق متعاديين، ولكن صداقة ضعيفة لا تنتهي إلى حد الأخوة، إذ لو تحققت الصداقة لاقتضت معاداة الأعداء، نعم لو نقل كلام كل واحد منهما إلى الآخر فهو ذو لسانين وهو شر من النميمة، إذ يصير نماماً بأن ينقل من أحد الجانبين فقط، فإذا نقل من الجانبين فهو شر من النمام"".[٧٩]

١٧- المدح: ""وهي ذات آفاق في أن يفرط بالمدح فينتهي إلى الكذب، وقد يدخله الرياء، وقد يقول ما لا يتحققه ولا سبيل الإطلاع عليه، وقد يفرح الممدوح وهو ظالم أو فاسق لأن المدح قد يحدث بالممدوح كبراً أو إعجاباً ودعا الغزالي الممدوح أن يكون شديد الاحتراز من آفة الكبر والعجب"".

١٨- الغفلة: ""عن دقائق الخطأ في فحوى الكلام مثل القول عبدي وأمتي لأن الجميع عبيد الله وإماء الله"".

١٩- السؤال عن صفات الله: ""وهي خاصة بالعوام الذين يكثرون السؤال عن صفات الله وعن كلامه وعن الحروف أنها قديمة أو محدثة. يقول الغزالي: وكل كبيرة يرتكبها العامي فهي أسلم له من أن يتكلم في العلم، لا سيما ما يتعلق بالله وصفاته. وإنما شأن العوام الاشتغال بالعبادات.."".[٨٠]

٢٠- الغناء: ويعتبره الغزالي أيضاً آفة وله رأي في الفنون جميعها والغزالي يحرم الغناء والضرب وإن كان يذكر أن الرسول (ص) سَمح لعائشة أن تستمع لغناء السودان ورقصهم.

أما آخر الرذائل عند الغزالي فهي رذيلة الرياء وأخطر أشكاله في التظاهر بأداء الفروض الدينية يقول الغزالي: ""ويقرب من هذا خفض الصوت، وإغارة العينين، وذبول الشفتين ليستدل بذلك أنه مواظب على الصوم، وأن وقار الشرع هو الذي خفض صوته، وضعف الجوع هو الذي أضعف من قوته"".[٨١]

نجد الغزالي توسع كثيراً في شرح القضايا الأخلاقية من فضائل ومن رذائل

وهـو يـستقي كـل ذلـك مـن أحكـام الـشريعة الإسـلامية فـالقرآن الكـريم والأحاديث النبوية هما المصدران اللذان استقى الغزالي منهما فكره الأخلاقي لأن هذه التفصيلات التي لجأ إليها ما هي إلا قواعد فقهية أو قضايا دينية اندفع للدفاع عن الإيجابية منها والهجوم على السلبية منها. ولكن الغزالي من خلال ما استعرضناه لا يخفى أنه استطاع وببراعة أن يضمن آراءه الأخلاقية ما كان قد حمله منذ حياته الأولى من الثقافة الفلسفية اليونانية فهو تارة يكون متأثراً بأفلاطون، وتارة متأثراً بأرسطو، وربما كان للرواقية اليونانية نصيب في بعض القضايا خاصة في مجال اللذات والسعادة والغزالي بفضل ثقافته الواسعة وقدرته على التنوع والتلون يستطيع بسهولة إقناعنا أن الشريعة هي مصدره الأول لما يورده من آيات قرآنية داعمة وأحاديث شريفة يستخدمها لنصرة رأيه.

ولابد أن نذكر في مجال فلسفة الغزالي القضايا الفلسفية الكبرى التي تطرق إليها الغزالي واتهم بأنه هاجم الفلسفة والفلاسفة وتحدث مثل ما تحدثوا به وكأن الغزالي لم يكن مقتنعاً فيما كتبه عن الفلسفة كما ذكرنا سابقاً وبقي هدفه من ذلك مجهولاً وعرضة للتخمين والترقب. ونحن نفهم الفلسفة بأنها الحكمة فما هي الحكمة عند الغزالي؟ يقول الغزالي: ""ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية، ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها، ونعني بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأدب العقل والشرع. فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة"".[٨٢]

وهنا يوظف الغزالي الفلسفة بمهمة أخلاقية لا تخرج عن نطاق فهمها العقلي وقدرتها على التحكم بالفضائل والرذائل التي لا يمكن ضبطها إلا بقدرة العقل على التحكم بها. ولكن ألا تعني الحكمة أيضاً دراسة كل العلوم

الفلسفية التي هاجم معظمها الغزالي لأنه يرى أنها تخالف الشريعة وتؤدي إلى الكفر؟ وهنا سبب جوهري دفع الغزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة دون أن يناقش وجه الحق في فلسفتهم وخاصة: الفلاسفة الإسلاميين الذين عاد الغزالي في عرض فلسفته إلى ما نهجوا فيه من مبدأ التوفيق بين الحكمة والشريعة وكأن الغزالي ذا الثقافة العالية في كل العلوم بما فيها الفلسفة لم يطلع إطلاعاً مباشراً على ما كتبه الفلاسفة المسلمون وإنما أخذهم بجريرة أرسطو وأفلاطون وغيره من مفكري اليونان. وأول ما يتبادر إلى ذهن الغزالي عندما يبحث في الفلسفة مسألة النفس وهو يظل ضمن إطار علم الأخلاق فيرى أن ""الخلق إذاً عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة""(٨٣) وهو عندما يبحث في طبيعة النفس يعود إلى أفلاطون في الجمهورية فيرى أن النفس تنقسم إلى ثلاث قوى: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية. ولكن الغزالي يرى أيضاً أن مهمة العدل هي التوازن بين هذه القوى يقول الغزالي: ""وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لابد من الحسن في جمعها حتى يحسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى"".(٨٤)

والسؤال الذي لابد منه: هل استطاع الغزالي أن يحقق الغاية من فلسفته بأسلوبه الذي اتبعه؟ يشكك الكثيرون في أن يكون للغزالي هدفٌ معرفيٌّ لأنه هاجم كل أصناف المعارف في عصره وكان بهذا يمثل الفكر الانتقادي خير تمثيل إلا أن معظم الناقدين يرون أن الغزالي لم يخرج عن السفسطة الكلامية رغم ادعائه الخروج منها والسفسطة لا تقدم فكراً واضحاً يمكن أن يعتبر ركيزة ثابتة لكل فروع الفكر الفلسفي ومن يبرر للغزالي سلوكه الفكري هذا يرى أن الغزالي أراد أن يصنع فكراً واضحاً نيراً ولكنه على ما يبدو

انشغل عن هذا الفكر بالحروب الكلامية التي أضرت الغزالي أكثر مما أضرت من هاجمهم، ودليلنا أن الغزالي أراد أن يصنع فكراً تجديدياً هو تركيزه على قدرة العقل ومهمته في الحكم على معظم القضايا التي كانت مطروحة للعلاج فهل استطاع أن يتجاوز بواسطة العقل الإطار الذي أحاط نفسه به؟ ربما كان يستطيع لو سنحت له الظروف الفكرية ولو توفرت له القدرة على التحكم بفكره بمعزل عن المؤثرات التي كانت تفرض عليه هذا النوع من التفكير الذي يهدف إلى إرضاء العامة الذين كان على ما يبدو يخاف ثورتهم على فكره وكانت سياسة حرق الكتب لكثير من المفكرين سائدة فكتب الغزالي أحرقت بأمر من ابن تاشفين بحجة أنها تخالف الشريعة وكان الغزالي قد انتبه لخطر الحكم عليه وعلى كتبه فكان يُزمع السفر إلى المغرب لمنح ابن تاشفين فتوى بقصد إرضائه، تشير هذه الفتوى بصحة تسمية (أمير المؤمنين) وبشرعية إطلاق يده على البطش بأعدائه. وإن قيل ما قيل عن رحلة الغزالي إلى مصر وهي مركز الدولة الفاطمية. وربما يسأل سائل: كيف لا يخاف الغزالي من الفاطميين الذين هاجمهم في فضائحه؟ وربما عن عمد أو غير عمد طمست زيارته هذه إلى مصر ولم يذكر عنها شيء لولا أن السبكي ذكرها دون أي تعليق. وهذا الأمر إن دل على شيء فإنما يدل على أن الغزالي الذي اتصف بأنه حامي الشريعة وحجة الإسلام يجب أن لا يشوه تاريخه وأن لا تمس سيرته فاتصاله بالفاطميين يعني الكثير وتهمة التشيع قد تلبسه وتهمة الباطنية التي ما انفك يهاجمها بقيت سؤالاً محيراً في الأذهان، الكثيرون يذكرون هذه الأمور ويجيبون جواباً فيه شيء من الهروب وهو الله أعلم! صحيح أن الله يعلم ولكن العقل الذي أعطي ملكة الحكم والتوقع والترقب جدير بأن يصل إلى الحقيقة أو على الأقل إلى حل يقترب كثيراً من الحقيقة. جعلنا الله من أنصارها غير متأثرين بكل المؤثرات التي تبعدنا عنها وإنما نبحث عن المؤثرات التي تقربنا منها زلفا.. يقول الأستاذ ميثم الجنابي: "ومن الممكن القول

بأن العناصر الجوهرية في دفاع الغزالي عن العقل، والتي صاغها في مجرى تطوره الفكري ما قبل انتقاله إلى التصوف، قد بقيت في أغلبها كما هي بمعنى استمرارية العقلانية المبطنة، الداعية إلى ضرورة العقل والنظر العقلي باعتباره أسلوباً لاكتشاف الحقائق، أو ضرورة المنطق باعتباره أداة العقل المجربة، أما التغير الجوهري أو الإضافة الجوهرية التي أدخلها إلى التصوف فهو ضرورة ذوبان العقل ومعطياته في بوتقة التجربة الذوقية"".[٨٥]

كانت فلسفة الغزالي كما نوهنا عنها يكتنفها الغموض أحياناً وربما لجأ كما ذكرنا أيضاً إلى الرمز الذي كان إخوان الصفا يكثرون منه، ولكن الغزالي الحذر دائماً كان يبطن أقواله بالحقيقة التي لم يكن يرغب في إظهارها وتجليها وقد عزا البعض سبب ذلك لخوفه من العامة كما ذكرنا من قبل ولكن الغزالي ينطلق من فكرة النفس التي يتحدث فيها عن النفس الإنسانية وهي المقصودة عنده بينما يخرج عن صمته ويتحدث بوضوح في كتابه مشكاة الأنوار عن الإنسان الذي تلقى النور الإلهي منذ آدم وكان لشرحه لآية النور هذا الشرح المطنب في المشكاة وفي الإحياء أيضاً تركيز على فكرة الإنسان الكامل الذي هو الخليفة الأرضي للإله السماوي والذي بدأ بآدم الذي خلقه الله وأبدعه وأحسن خلقه على صورته فالإنسان كما يقول الغزالي: ""هو الموجود الوحيد الذي يتجلى فيه النور الإلهي في جميع مراتبه في حين أنه لا يتجلى في غير الإنسان إلا في بعض المراتب""[٨٦] وهذا هو عبارة عن الكشف الإلهي في الإنسان وحده عبر التواصل بين الله والإنسان هذا التواصل مباشر وبدون وساطة وإنما تتم عبر الرواية المباشرة هذا الأمر دفعه لتقديم: ""نظرية جديدة في طبيعة النبوة والولاية تستغني في تفسير وصول الوحي إلى الإنسان عن وساطة ملك الوحي""[٨٧] فالنبي أو الوليّ لا حاجة له في صلته بالمنبع الإلهي لأي أمر آخر لأن المصباح أو النور الإلهي يصدر نوره بذاته وهو منبع المعرفة ومصدر التلقي المباشر.

فآدم هو الاختزال للعالم أو الصورة المختصرة لكل الكائنات وهذا يعني أن الإنسان هو الصورة الكاملة للإشعاع أو النور الإلهي فنور الشمس هو الصورة الكاملة للشمس وإذا ما عرف نور الشمس ذاته فقد عرف الشمس وهكذا فإن الإنسان إذا عرف نفسه فقد عرف ربه وهذا توضيح لأن النور الإلهي ما دام يسري في الإنسان فالإنسان الذي يبصر ذلك ويعرف ذلك فإنه يعرف الخالق الذي يتجلى فيه. وهذه الفكرة التي كان الغزالي جريئاً في شرحها ولعله يكتبها للأذكياء أو لخاصة الأذكياء ما هي إلا دخول في عالم الفلسفة الرحب لأنها تعبر عن فكرة العقل الفعال الذي يمثل الأمر الإلهي ليكون بمثابة الوسيط الوحيد بين الذات الإلهية من جهة وبين الإنسان والعالم من جهة أخرى.

ويعبر الدكتور عبد الأمير الأعسر في كتابه ""الفيلسوف الغزالي"" عن قدرة الغزالي على التعبير عن الموقف الذي يضع نفسه فيه والذي غالباً ما يتغير حسب الظروف التي تحيط به ويكون هذا التعبير يمثل في مضمونه عظمة الغزالي وحنكته في اقتناص الفرص ليبقى العلم الأكفأ بين كل أقرانه من معاصريه يقول الدكتور الأعسر: ""ولعل أهم ما يمكن التأثير عليه في دراسة منحى الغزالي النقدي أنه يعود في حقيقته إلى ظهور الغزالي نفسه في مجتمع كثر فيه الانحلال، وقد تعدى الانحلال إلى كل جوانب الحياة، فتعددت جوانب الغزالي بتعدد الحاجات التي أملتها ظروفه المختلفة عليه (فهو فقيه: وهو متكلم، وهو فيلسوف، وهو صوفي) وتلك جوانب اشتهر بها شهرة لا لبس فيها، بل من أهم عوامل وقوعه في التناقض والغلط والتوهم، كما يبدو للباحث لأول مرة، إنما من المهم أن نقرر أن الرجل استطاع بذكاء أن يرتدي لكل ظرف حلة فظهر في كل مرة بمظهر التمكن من عرضه لأفكاره وإفادته من أفكار سابقيه"".[(٨٨)]

وقد اعتمد الدكتور الأعسر في رأيه هذا على رأي الدكتور عبد الكريم العثمان في كتابه: ""الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص"" ومن خلال تطور فكر الغزالي نفسه الذي كان يتراوح بين العلوم الفقهية

والفلسفة والمذاهب الباطنية وغيرها. ويؤكد الدكتور الأعسر على براعة الغزالي وقدرته على دحض أفكار سابقيه مع إفادته منها في نفس الوقت: ""والحق أن الغزالي ذا القدرة الخارقة على دحض أفكار سابقيه مع إفادته منها في نفس الوقت، استطاع أن يظهر وكأنه مبتكر، بل اعتبرت أصالته في ما ابتكر نتيجة لعمق الفلسفة في منهجه. لكن ذلك لا يعني أنه ابتكر في كل المشاكل الكلامية والفلسفية التي تعرض لها، بل إن البحث العلمي الجديد أثبت أن الغزالي أخفق في معالجته لمسألة الفاعل، كما أنه لم يقدم جديداً في مسألة العلة التامة والمرجح وبشكل عام، إن موقف الغزالي من مشكلة الوجود فعلاً لم يكن أصيلاً في غير تجميعه لآراء سابقيه. ويتضح موقفه في المتابعة عند تعرضه لفكرة الزمان، وفي مسألة مبدأ العلية واستحالة التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية التي لم يستطع الغزالي أن يقدم لنا جديداً فيها""(٨٩) وينتقد الدكتور الأعسر طريقة الغزالي في النقد فيقول: ""وكل ذلك فلم يفهم الغزالي المعتزلة كما يجب، فقد ساوى بينهم وبين القدرية في حالة العجب التي تصدر عن العقل، مع أن القدرية لا يميلون إلى إطلاق العقل من أجل ذات إطلاقه، كما رأى في إخوان الصفا وهم النموذج الحقيقي لأهل الباطن أموراً تدعو الباحث إلى تأمل طويل فيما قد خلفوه أنفسهم في تفلسفه المضاد للفلسفة، على الرغم من أنه لم يعترف لهم بالحق في قليل. كذلك كان نقده للأفكار الفلسفية في حقيقته هدفاً موجهاً لصرح أرسطو الفلسفي الذي شيده بعد نقده لأفلاطون وسابقيه. فقد اعتبر الغزالي فلاسفة الإسلام - وأهمهم في نظره الفارابي وابن سينا - مرددين لأفكار أرسطو، مع أن محاولة فلاسفة الإسلام كانت التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس (أن كلاً منهما حق، والحق لا يتعدد) ومع كل ذلك فالغزالي نفسه لم يسلم من خضوعه للفلسفة"".(٩٠)

وهكذا نلاحظ أن أكثر دارسي الغزالي يأخذون عليه تناقضه بين الهجوم على الفلسفة ودراستها من قبله، فهو ليس مضطراً للهجوم عليها وليس مضطراً

للدفاع عنها ودراستها أيضاً ولكن الظروف التي كان يعيش بها الغزالي وما كان يحيط به من متاعب جعلت من الغزالي المتطلع الطامح لأن يكون فقيهاً يرضي العامة بفقهه وفيلسوفاً يرضي بفلسفته غروره الفكري ومتصوفاً يرضي الله الذي يعتبره الملاذ الأخير بالنسبة إليه، ولو اتبع الغزالي هذه الأصناف الثلاثة بشكل طبيعي وبحيث لا يتعرض لها بالنقد لاستطاع أن يحقق الغاية التي تستوجبها مناحي الحياة، ولكن الغزالي لم يفعل ذلك فأثار حفيظة الفقهاء لمهاجمته لهم وأثار أيضاً حفيظة الفلاسفة لسبقه الهجوم عليهم ولم يقبله الصوفية كمتصوف تجرد للزهد والعبادة دون أن يترك في زهده ما رأينا من عوامل عدائية لا تتناسب مع سلوكه كصوفي.

وهذا الموقف جعل من الغزالي هدفاً للنقد والنقد المجرح أحياناً كما لاحظنا ذلك عند ابن رشد وعلي بن الوليد وغيرهما. وقد غمز البعض كثيراً في حقيقة هجوم الغزالي على كل هؤلاء وهو الذي أفرد كتاباً خاصاً في نقده لذاته وأشار فيه إلى أنه كان أحياناً يجري وراء الجاه والمال والسلطان. وإذا أخذنا كلامه هذا على محمل الجد يمكن أن نعيد قراءة الغزالي من جديد لنكشف حقيقة أفكاره وما يرمي إليها ولنفرق بين ما كان ينقده ويهاجمه فعلاً وبين ما كان يريد بذلك إظهاره وإشهاره وهذا الأمر يحتاج إلى تدقيق في قراءتنا وتمحيص وتفتيش عن الرموز التي كان الغزالي يضمنها كتاباته وربما نتمكن من فهم شيء أو من حل بعض رموزه فالعصر الذي كان سفك الدم يفتى به شريعة والتكفير يفتى به أيضاً والغزالي ليس الأول الذي ركب هذه الموجة وليس الأخير، فالمآسي التي عاشها الناس في تلك الفترة وما بعدها وما كان من أثر على وحدة الأمة بشكل سلبي جعلها تغط في ذلك السبات الطويل بينما كانت أوربا تلتقط الثقافة العربية الإسلامية من خلال ما نقل إليها من كتب وآثار عن طريق الحروب الصليبية كان ذلك الأمر يستحق إعادة نظر، فالإسلام جاء واحداً بتوحيد الله وبالإقرار برسالة نبيه محمد (ص) والإسلام

يبيح التعدد به والتجدد لأنه هو الدين المقبول عند الله والمستمر والباقي والناسخ لغيره، والصالح لكل زمان ومكان ويستمد صلاحه من تنوعه وتجدده، وإن أعوام التخلف الطويلة كانت بسبب قمع هذه الفكرة وإحلال فكرة التمجيد والتقوقع التي سيطرت على العقل الإسلامي طيلة هذه القرون المظلمة وحق علينا أن ننتبه من خطرها الذي ما زال أثره قائماً ولعل القوى الاستعمارية الحديثة غالباً ما تشجعه لأنه يبقي المسلمين في هذا الظلام الدامس ويؤخر الفكر الإسلامي الذي يتطلع إلى مواكبة العلم والعصر وكل عصر وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بإعطاء العقل حرية التحريك نحو العالم الجديد. فوحدة المسلمين لا يمكن أن تتحقق بظل التفرقة والجمود وإنما تتحقق بالانحراف بالواقع الذي يعيشه المسلمون الآن من تعدد وتنوع وأن تقام الجسور بين الفرق وتهدم الهوات بينها فإن نقاط اللقاء كثيرة ونقاط الخلاف هي القليلة ففي الخلاف التفرقة وفي اللقاء الوحدة وليس على المسلمين الآن إلا أن يخرجوا العقل الإسلامي خارج الثلاجة التي تجمد فيها ويسلطوه تحت الشمس والنور ليجد مكانه في هذا العالم بين حضاراتها الحديثة فالحضارة الإسلامية العريقة هي التي ستبقى بين هذه الحضارات وهي التي ستسود إذا استطعنا إدارة أمورنا وإذا فتحنا عقلنا للجديد مع محافظتنا على جوهر ديننا الذي هو مصدر حضارتنا وعنوان بقائنا وإن اليوم الذي نجد فيه المسلمين يسودون العالم كما كانوا ليس ببعيد إذا ما تطلعنا إلى ذاك اليوم الذي يحلم به كل مسلم ومسلمة، وهو عند ذلك عيدنا الأكبر الذي نفرح فيه ونتزين فيه وينظر إلينا فيه أننا نحن صانعو الحضارة والتاريخ والله أكبر وأقدر على أن يحقق لنا ما نصبو إليه وهو العلي القدير.

وإذا عدنا إلى سؤالنا: هل كان الغزالي فيلسوفاً حقيقة؟ يرى الدكتور حسام الألوسي أن الغزالي كان فيلسوفاً إسلامياً تحدث بكل فروع الفلسفة الإسلامية التوفيقية بما فيها نظرية الفيض التي هاجمها وفي قدم العالم أيضاً ويبرر الدكتور الألوسي للغزالي تناقضاته بأنه كان يهتم أولاً في إرضاء العامة

في كتاباته، ثم كان يكتب للأذكياء، ولخاصة الأذكياء ما يخالف ما كتبه للعامة، وإن كان قد استخدم عبارات لم يستخدمها الفلاسفة مدعياً أنها مستقاة من القرآن الكريم والحديث النبوي، فهو يهاجم الفلسفة من جهة ويكتب بها من جهة أخرى. يقول الدكتور الألوسي في كتابه ""دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي"": ""فالغزالي سواء بدأ بالشك أو لم يشك أبداً، انتهى، أو أصبح في مرحلة ما من حياته يسر الفلسفة الفيضية، كما يتضح من كتبه المضمونة وإيماءات كتبه الأخرى، وها هنا مسألتنا: الأولى: أنه لا عبرة بنقده للفلاسفة وتكفيرهم في التهافت، أو في المنقذ أو في فيصل التفرقة، لأنه يصرح بأنه ألف هذه الكتب بلسان المتكلمين والعامة والدين (انظر النص عن جواهر القرآن والأربعين فيما تقدم)، وقد انتقد كتبه الكلامية، وبين أنها غير يقينية، وأن حججهم أباطيل لا تفيد يقيناً، وقد خيم التهافت بكل صراحة في جواهر القرآن، وأما المنقذ فقد ألفه كتاريخ لحياته أمام الجميع وكخصم للفلسفة، وفي آخره يصرح أنه ألفه لهذا الغرض...

""والمسألة الثانية: أنه قد تبنى الفلسفة الفيضية وعلى وجه التحديد قبل عزلته وخروجه من بغداد وجد أنها لا توصل إلى معرفة مباشرة (وبالمشاهدة والذوق)، ولذلك فكر في أن يكمل العقل بالذوق، أي بالعزلة والتجربة الروحية وبذلك تكمل لديه فلسفة الإشراق بركنيها العقلي والذوقي، والصوفي، وهذا فرض لم أعرف حسب علمي باحثاً طرقه، وهو يساعد على فهم سبب - أو لعله واحد من أسباب - خروجه واعتزاله، وهذا يجرنا إلى الحديث عن أركان فلسفته الإشراقية كما وعدت أول هذا البحث"".

نجد الدكتور الألوسي يربط بين حياة الغزالي وبين فكره الذي إذا أردنا أن ننصف الغزالي وتحاشينا اتهامه بالتناقض ولطفنا اللهجة النقدية التي تتناوله نقول إن فكر الغزالي تطور تطوراً طبيعياً من الفقه إلى الكلام إلى الفلسفة ثم إلى التصوف، وهذا التطور مرتبط في مراحل حياته، ففي بداية شبابه كان

فقيهاً وبذلك يرضي العامة والسلطة وهو المتطلع إلى الارتقاء في سلم التبوغ الشخصي على الصعيد الفكري والسياسي، وعندما تجاوز في فكره العامة بدأ في علم الكلام وكان تارة أشعرياً وتارة معتزلياً، ولم يبق في مجال علم الكلام وإنما تجاوزه إلى الفلسفة التي برع الغزالي في استخدام لغة خاصة به في الكتابة فيها، وكان التزامه الفقهي والكلامي يحركان فيه الشعور بأن تكون فلسفته ضمن نطاق المنهاج الشرعي القرآني وما يرافقه من الأحاديث النبوية الشريفة ولكن الغزالي الطامح دائماً لم ترو غروره الفاسفة وهو ما يزال يفتش عن مخارج لأزمته المستمرة فوجد طريقه معبداً جاهزاً في التصوف، ومن طبيعة الصوفية أن تتجاوز العقل الذي يعتمد عليه الفلاسفة في القياس والبرهان إلى المعرفة المباشرة التي تتم عن طريق مناجاة القلب والعشق الذي يتفاعل فيه العاشق مع معشوقه والمعشوق في حالة التصوف هو الله تعالى والعاشق هو الإنسان المريد الذي يطلب في عشقه القرب أولاً والاتحاد ثانياً، وبين القرب والاتحاد جولات عديدة يتقلى فيها العاشق بنار الجوى لينال لفتة الرضا وبسمة القبول وإرادة التسليم التي ينتقل فيها العاشق للالتحام بمعشوقه وليشكلا شيئاً واحداً لا فرق بين العاشق والمعشوق، وهنا لابد من قبول الشطح في العلاقة فأنا أصبح أنت وأنت تصبح أنا. والغزالي يبرر كل هذا الشطح لمن سبقوه وكانوا ضحية هذا الموقف الذي يعتبره البعض ضرباً من الجنون، هكذا انتهت أزمة الغزالي وسجلها في سجل العظماء الذين غالباً ما يتعرضون لما تعرض له الغزالي. والغزالي من أوائل المفكرين العظماء كتب سيرته الذاتية متعمداً نقده الذاتي لنفسه، وهو يعتبرها من الفضائل إذ يواجه الإنسان ذاته بصدق ويقوم أعماله الدنيوية بدافع المثول أمام الله ليبررها دينياً، ولكن الغزالي حسب ما درسنا سيرته لم يرتكب ما يجعله عرضة للعقاب الإلهي وهو الذي يستخدم الفقه ويوضح درجات الحساب ومداخل الجنة ومخارجها ومداخل النار ومخارجها أيضاً والدرجات التي يقيم فيها العاصي وكيف يتدرج في بلوغه

أسفل مداركها، كل هذا بانسجام تام مع منظماته الفكرية التي رتبها بعناية فائقة لدرجة أن القارئ الذي يقرأه بشكل عابر لا يجد فيه تناقضاً أو خللاً يخرجه عن نطاق الأحكام الشرعية، إنها كما قلنا براعة فائقة وثقافة عالية وقدرة على الصياغة منقطعة النظير.

أما نظرية الفيض عند الغزالي فالدكتور الألوسي يتحدث عنها فيقول: ""وماذا فعل الغزالي؟ يخوض هنا في صلب علوم الفلاسفة فيتكلم بأسلوب فيضي واضح عن الله كمحرك أول لا يتحرك وأصناف الملائكة أو العقول المحركة للأفلاك، وأقسام العوالم، عالم الملك، وعالم الملكوت وعالم الجبروت، كما سنوضح في بيان فلسفته في فصل آخر، ويأتي بنظرية الصدور أو الفيض ليفسر معنى الوحدانية، ومراتب الفيض والجبرية الفلسفية المطلقة وضرورة القول بالسببية الطبيعية والحكمة الإلهية – على عكس قول الأشاعرة بالجواز ونفي السببية الطبيعية – ويقول بالوجوب أي ما يسمى عند الفلاسفة دليل العلة التامة ووجود العلة والمعلول أو الشرط والمشروط معاً في الزمان، أي قدم العالم بالزمان، ووجوب الأصلح، وأنه ليس في الإمكان أحسن مما كان، ويفسر الشر كما يفسره الفيضيون فهذه هي علوم الفلاسفة بشكلها الفيضي، وهذا لا يبقي شكاً في أن المرتبة الثالثة هي مرتبة الفيلسوف الفيضي المعتمد على العقل. وليلاحظ القارئ قوله في النص السابق من (الثالثة أن يشاهد.. إلى قوله: فهو الذي ينبني عليه التوكل إذ مجرد التوحيد بالاعتقاد لا يورث حال التوكل) أليس في هذا التصريح بأن الذوق (والتوكل أحد درجات الذوق كما يشرحه في الجزء الرابع من الإحياء) إنما يقوم على العقل وبالتحديد على الوصول إلى مرحلة معينة من التفلسف الفيضي العقلي؟ هذا ما سيتضح للقارئ بشكل تام فيما يلي من هذا البحث؟"".[٩٢]

والغزالي في تطوره الفكري لا يبرح مرحلة إلا ويهاجمها، وهو عندما ينتقل إلى الفلسفة يهاجم المتكلمين وهكذا، يقول الغزالي في كتابه ""فيصل

التفرقة"": ""من أشد الناس غلواً وإسرافاً، طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا فهو كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة.. ومن ظن مدرك الإيمان (الكلام) والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد ابتدع""(٩٣). قلنا إن للغزالي لغته الفلسفية الخاصة التي تتميز في الشكل عن غيره.. من الفلاسفة الإسلاميين الآخرين ولكنها لا تختلف من حيث المضمون عن النهج التوفيقي الذي نشأت بسببه الفلسفة الإسلامية شأنها شأن معظم الفلسفات الدينية التوفيقية أيضاً. ولكي نفهم لغة الغزالي علينا أن نقارن بين تعابيره وبين معظم التعابير الفلسفية الموازية لنكتشف أن الغزالي لم يخرج عن نهجهم إلا بالشكل يقول الغزالي: ""والتوحيد جوهر نفيس وله قشران أحدهما أبعد عن اللب من الآخر فخصص الناس باسم القشر وبصفة الحراسة للقشر وأهملوا اللب بالكلية، فالقشر الأول هو أن تقول بلسانك لا إله إلا الله وهذا يسمى توحيداً مناقضاً للتثليث الذي صرح به النصارى.. والقشر الثاني.. توحيد عوام الخلق. والمتكلمون كما سبق حراس هذا القشر عن تشويش المبتدعة.. والثالث وهو اللباب: أن يرى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته عن الوسائط.. وهو مقام الصديقين.. فالموحد هو الذي لا يرى إلا الواحد ولا يوجه وجهه إلا إليه""(٩٤) ويشرح الغزالي درجات التوحيد ومراحله الأربع فيقول: ""للتوحيد أربع مراتب وينقسم إلى لب وإلى لب اللب وإلى قشر وإلى قشر القشر- مثل الجوز.. فالرتبة الأولى من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين، والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما يصدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام وذلك بأن يرى الأشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد. فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة

وهـي كـثيرة فكيـف يكـون الكـثير واحـداً ، فـاعلم أن هـذه غايـة علـوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون إفشاء سر الربوبية كفر"" .(٩٥)

وإذا كانت مراحل حياته متعاقبة تتناسب مع مراحل تفكيره فإن أهم مرحلة قبل أن يتصوف هي مرحلة تفلسفه وكان شديد الحذر في عرض أفكاره الفلسفية وليس هذا غريباً على رجل مثل الغزالي هاجم الفلسفة وبدأ يكتب بها ماذا يقول للعامة الذين كتب هجومه من أجلهم ولكسب رضاهم ويرى دي بور في كتابه ""تاريخ الفلسفة الإسلامية"" : أن الغزالي كان يبحث عن مخرج لشكوكه فوجدها أولاً في الفلسفة قبل أن يجدها في التصوف يقول دي بور: ""ولم يكن الذي حمله على دراستها - يعني الفلسفة - مجرد شغف بالعلم بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله، ولم يكن يحاول الوصول إلى تعليل ظواهر الكون، ولا كان يرمي إلى تسديد تفكيره، بل كان يبغي طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا""(٩٦) ولكن دي بور مقتنع أن الغزالي كان يقرأ ويؤلف ويعمل في خدمة الدين يقول دي بور: ""وفي الحق أن الغزالي قرأ وألف وأفرط في القراءة والتأليف من أجل الدين وشك وأمعن في شكه وباعثه على ذلك هو الدين، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها، هو وحدة الموضوع"" .(٩٧)

وإذا كنا قد ذكرنا أن للغزالي لغته الفلسفية الخاصة به والتي برع في تبطينها بالقواعد الشرعية ليضفي عليها الطابع الإسلامي المميز للفلسفة العربية الإسلامية إلا أن الغزالي تحدث بلغة الفلاسفة أنفسهم وإذا أخذنا نصاً فلسفياً للغزالي وقارناه بين نصوص الفارابي أو ابن سينا أو إخوان الصفا لوجدناه قريباً من نصوصهم، وربما لم يستطع القارئ أن يفرق بين أي من النصين للغزالي أم لغيره الذي هاجم الفلاسفة يتحدث بلغتهم ذاتها دون تمويه أو مواربة ولماذا؟ قد يكون الغزالي لجأ إلى اللغة الفلسفية مضطراً ليظهر للخاصة

أنه يملك القدرة على هذه الصناعة ، وأنه يتحدث في هذه اللغة مؤمناً بقضاياها وإنه إذا قصد في مهاجمته الفلاسفة والفلسفة إرضاء للعامة والسلطة التي كانت تربط بين الفلسفة والتعليمية وهما أول ما ركز الغزالي هجومه عليهما بطلب من ولي نعمته نظام الملك وبطلب آخر من الخليفة العباسي المستظهر الذي كان يعاني من الحصار الخارجي لدولته التي انقسمت إلى أكثر من ثلاثة أقسام، والذي كان يعاني أيضاً من الحصار الداخلي الذي كان يطبقه عليه السلاجقة الأتراك الذين هم الحكام الحقيقيون في دولة الخلافة العباسية فوجدوا في الغزالي الطامح ضالتهم ووجد الغزالي فيهم منفذاً للوصول إلى غايته التي كان يسعى إلى تحقيقها.

والغزالي يستخدم فكرة واجب الوجود للدلالة على الوجود الإلهي والوجود الطبيعي فالموجد للعالم واحد غير متعدد - يقول في ""معارج القدس"" ""لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود، كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة، فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل، ويتعلق به الكل، تعلق الوجود والبقاء وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين، فيم يتميز أحدهما عن الآخر؟ فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً ، وإن كان بذاتي فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود""(٩٧) ثم يتابع الغزالي فكرته هذه عن واجب الوجود فيقول: ""وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه، ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف، فلابد أن نبعث الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة، فننزهه على أن يكون له جنس أو فصل، فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه.

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى، حتى الوجود على سبيل الاشتراك، لا على سبيل التواطؤ، ولا نثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالمحل، وكعلمنا العارض على الذات، لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب"".(٩٨)

وهو أيضاً يبرهن عليه فيقول: ""لا يكون وجوده غير ماهيته، لأن الماهية غير الآنية، والوجود الذي الآنية عبارة عنه، عارض للماهية، وكل عارض معلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته، ما كان عارضاً لغيره، إذا ما كان عارضاً لغيره، فإنه تعلق بغيره، وعلته إن كانت غير الماهية، فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علته الماهية، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة، لأن السبب ماله وجود تام، فقبل الوجود لا يكون له وجود.

فثبت أن واجب الوجود، أنيته ماهيته، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره، ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتَّة، ولا يصل أحد إلى كُنه معرفته""[٩٩]. ولنقارن بين هذه النصوص للغزالي وبين نص لابن سينا في كتابه ""النجاة"" لنلاحظ وجه التقارب بين نصوص الغزالي وبين نص ابن سينا يقول ابن سينا: ""فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا: أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له، وكذلك قد تبين: أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل، عقلاً هو مبدأ للكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس واحد منها موجباً في ذاته كثرة ألبتة.. فإذا اعتلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه"".[١٠٠]

ولنأخذ نصاً آخر لابن سينا في النجاة أيضاً إذ يقول: ""إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته، فليس له ماهية ينضاف إليها الوجود"".[١٠١]

ولنا مقارنة أخرى بين الغزالي وفيلسوف آخر هو الفارابي في كتابه ""فصوص الحكم"" في نفس الموضوع فيقول: ""فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقومات لماهيته، ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية"".[١٠٢]

ومن هذه المقارنة يمكننا الحكم على أن الغزالي نهج في فلسفته كما قلنا سابقاً المنهاج التوفيقي بين الحكمة والشريعة وأنه استقى هذه الفلسفة بتأثير من فلاسفتها الأوائل الذين سبقوه فرغم تنكره للفلسفة والفلاسفة فإنه كان يطالع كتب ابن سينا وإخوان الصفا على وجه الخصوص فكان فيلسوفاً مشّائياً أيضاً ولكنه على ما يبدو تقلد هذا اللقب من خلال الفلاسفة الإسلاميين دون أن يطلع على الفكر اليوناني مباشرة، ونراه بعد أن دفن أرسطو بيديه في كتابه التهافت نجد أرسطو يبعث من جديد في نفس الغزالي وبالثوب الإسلامي الذي كان يلبسه عند المشائيين العرب جميعاً.

ولما كان الإله عند الغزالي واحداً لم يصدر عنه إلا الواحد قال: فإن قيل معلوم أن النفس تعقل المعقولات، مرتبة مفصلة، وقد قيل إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة فليس ببسيط واحد من وجه وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه، فالنفس: إما أن تكون صورة مادية، فتكون جسمانية، فينبغي أن لا تدرك المعقولات، أو تكون مجرداً مفارقاً، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى.

قلنا صدقت فيما قلت: النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة، وما يدرك المعقولات مفصلة ومرتبة، فليس له وحدة صرفة، وتجريد محض، إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة، ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل.

فالواحد الحق هو الله سبحانه وتعالى، فلا جرم ليس له شيء منتظراً لا ذاته ولا صفاته، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه، قولاً، وعقلاً، وقدراً، وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما، وإن كان من حيث العقل لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً، حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول لا يكون واحداً صرفاً، بل فيه اعتباران، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد""[١٠٣] ويوضح الغزالي نظرية الفيض أو الصدور في نص آخر يقول فيه: ""فأشرف المبدعات هو

العقل، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط، ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالباري تعالى، ولا غير مسبوق، بل التقدم والتأخر إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد، والباري تعالى هو المقدم المؤخر، لا المتقدم المتأخر"".

وما دون العقل، النفس، وهو مسبوق بالعقل، والعقل متقدم عليه بالذات، لا بالزمان والمكان والمادة. فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس، والسبق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات، ولا يعتورها المكان، بل يبتدئ المكان من تحريكها، أو حركتها في الجسم.

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات، ولا يعتورها الزمان بل الزمان والدهر يبتدئ منها. أعني من شوقها إلى كمال العقل، والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية بل الجوهرية إنما تبتدئ منه، أعني هو مبدأ الجوهر، والسابق على الذوات والجوهر والدهر، والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز ومن له الخلق والأمر فله الملك والملكوت، وهو الأول والآخر حتى يعلم أنه ليس بزماني، وهوالظاهر والباطن، حتى يعلم أنه ليس بمكاني جل جلاله وتقدست أسماؤه.

ونعني بالأمر القوة الإلهية، والذي يقال: من أن العقل صدر منه بالإبداع شيء، ليس إدعاء بأنه المبدع، كلا بل نعني به تنزيه الحق الأول، وأن يفعل بالمباشرة، فأما المبدع بالحقيقة فهو من له الخلق والأمر تبارك اسمه"".[١٠٤]

وهنا يصرح الغزالي بأنه يتبنى نظرية الصدور أو الفيض بشكل واضح وجلي وهو يبرز ذلك بإقراره بالتنزيه الإلهي لأن الإبداع المباشر والخلق المباشر ما هو إلا تحديد زماني ومكاني، وهذا لا ينفي بنظره الأمر الإلهي الذي يدل على الخلق فمن التنزيه الإلهي يصدر الأمر بإبداع العقل الأول وهكذا إلى أن تكمل

سلسلة الموجودات العليا، فيكون آخرها مسؤولاً عن الموجودات الدنيا بواسطة الأمر الإلهي وهذا يدل على أن الغزالي يعود من طرف آخر ليؤكد الفكر الباطني الذي يتبنى نظرية الصدور قبل الغزالي ويعتمدها لإثبات فكرة الخلافة الإلهية في الأرض لتكون الدليل العقلي على إثبات الإمامة وضرورتها وعلاقتها بالأمر الإلهي.

وما دمنا نُعوّل في فهم فلسفة الغزالي على المقارنات بينه وبين سابقيه من الفلاسفة الإسلاميين فنعيد القارئ إلى تفصيل نظرية الفيض عند الفارابي في كتابه: المدينة الفاضلة وما تتضمن هذه النظرية من ترتيب كوني يبدأ بالواحد وينتهي بالعقل العاشر، ولكننا يمكن أن نقارن بين الغزالي وابن سينا الذي هو الأقرب إلى الغزالي في فكره: يقول ابن سينا في كتابه الإشارات: ""تذكير: فالأول يبدع جوهراً عقلياً، هو بالحقيقة مُبدع، وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي، حتى تتم الأجرام السماية وتنتهي إلى جوهر عقلي، لا يلزم عند جرم سماوي.

إشارة: فيجب أن تكون هيولى العالم العنصري، لازمة عن العقل الأخير، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفي ذلك في استقرارا لزومها مالم تقترن بها الصور.

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها، بحسب استعداداتها المختلفة، ولا مبدأ لاختلافها، إلا الأجرام السماوية، بتفضيل ما يلي جهة المركز، مما يلي جهة المحيط،وبأحوال تدق عند إدراك الأوهام تفاصيلها، وإن فطنت لجملتها.

وهناك توجد صور العناصر، وتجب فيها بحسب نسبها، من السمائية ومن أمور مُنبعثة عن السمائية، امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها، وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم.

وعند الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية. وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص، فإن تأملك ما أعطيته من الأصول، يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان"".(١٠٥)

وفي كتاب التهافت للغزالي كثير من الآراء الفلسفية التي توافق المنهاج الفلسفي الإسلامي التوفيقي الذي اعترض عليه الغزالي وهاجم الفلاسفة بموجبه معتبراً أن معظم الفلاسفة الإسلاميين كانوا مجرد مرددين لآراء أرسطو دون أن يكون لهم الدور الذي عرفوا فيه وهو التوفيق بين الفلسفة والشريعة والحقيقة أن الغزالي اتبع كما نوهنا باستمرار نفس النهج التوفيقي وكرر نفس الآراء التي عابها على غيره من الفلاسفة ولنتابع آراءه في مسألة الفيض لنكتشف أنه قال بها كحقيقة فلسفية ونسبها إلى الأصول الشرعية التي ربما تتفق معها وعندما نصل إلى رأيه في النفس فإن النفس الكلية تتركز في قمة هرم منظومته ومنها صدرت النفوس الجزئية ويعزى ما يقول الغزالي في كتابه: ""معارج القدس"" الإشكال الثاني: إن النفوس إذا كانت متشابهة في النوع، فائضة من واهب الصور، وليس في فيضاته اختلاف، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة، ذات هيئة نزاعية طبيعية، إلى الاشتغال ببدن مخصوص، والاهتمام بأحواله؟ ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة، تصلح لسياسة بدن خاص، دون بدن؟ فإذا كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن فكيف يسبق المُوجبُ المُوجَبُ وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية؟

وجملة القول: إن تكن هيئة مختصة فلم اختصت ببدن دون بدن، وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها فهي المخصصة لذاتها، بعد الاتفاق في النوع. وإن كانت مكتسبة من خارج، وهو إما الدبن أو غيره فليتحقق لها وجود حتى تكتسب الهيئة المخصصة، وكل ذلك محال.

ثم اختلاف المناسبات والهيئات تستدعي اختلاف الأسباب، وواهب الصور واحد في ذاته، أحديّ الإفاضة فلا اختلاف هناك ولا تأثير لاختلاف الأمزجة في اختلاف هيئات النفوس، إذ لا انطباع ولا حلول، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة، بخلاف النفوس النباتية، والنفوس الحيوانية، والصور الجسمانية والصور الطبيعية، فإن اختلاف النفوس والصور لاختلاف مواردها وصورها، مقدره على استعداداتها. حلُّ هذا الإشكال أن تقول: إن المناسبات والهيئات المختلفة تستدعي أسباباً مختلفة.

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصري منوطة بالحركات السماوية، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن، ولكل حادث بعد ما لم يكن، علة وسبب حادث وينتهي ذلك إلى الحركة المستديرة.

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية، والكل يستند إلى العقل الإلهي، المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدورات.

فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس، والحركات السماوية يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص، بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين أن تحصل عنده أو به.

ثم الهيئة النزاعية في النفس، إنما تكون بعد الاتصال بها، فإذاً حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القائل.

أما صفة الفاعل فالجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود، وهو فياض بذاته، على كل ماله قبول الوجود، حقيقة وجوده. ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط فواهب الصور"". (١٠٦)

ويتابع الغزالي في شرح منظومته الفيضية فيتطرق إلى علم وقدره الله فيقول: ""وكما أنه عالم مريد فهو قادر، لأن القادر عبارة عمن يفعل إن شاء ولا يفعل

إن لم يشاء، والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لابد أن يشاء فكل ما هو مريد له، فهو كائن، وما ليس مريداً له، فغير كائن""[107]

ويوضح القدرة الإلهية في كتابه ""الاقتصاد في الاعتقاد: ""وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعرضها الحادثة منها، في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة. وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى، وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم. [108]

أما رأي الغزالي في الكونيات فهو يردد باستمرار أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد"" وهو أحياناً يطلق على الواحد اسم العقل ويستشهد بقول الرسول (ص) ""أول ما خلق الله العقل. فقال له: أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر"" وهذا العقل هو الذي قال الله فيه: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز ولا أفضل منك، بك آخذ وبك أعطي، والغزالي يعبر عنه أيضاً بالقلم.

والغزالي يرادف بين العقل وبين القلم وبين النفس وبين اللوح، وكنا قد ذكرنا في معرض رده على الفلاسفة بقولهم أن الملائكة السماوية هي نفوس السماوات، وأن الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة. فيقول في رده في كتابه التهافت: ""والجواب أن نقول: بم تنكرون على من يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب، بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء، وكذا من يرى في المنام، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى، أو بتعرف ملك من الملائكة. فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه، فلا دليل في هذا، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ والقلم فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً"""[109]

والغزالي في منظومته الكونية الفلسفية يقسم العالم إلى ثلاث طبقات:

١- طبقة العقول.

٢- طبقة النفوس.

٣- طبقة الأجسام.

ويرى أن الأجسام صدرت عن النفوس والنفوس صدرت عن العقول قال الغزالي: وكما أن الجسم الذي هو البدن، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر، والعقل العملي يؤثر في القوى الحيوانية، ويتأثر من العقل النظري. والقوى الميدانية تتأثر من العقل العملي، وتؤثر في الجسم وأعضاء البدن. فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى، تنقسم إلى هذه الأقسام: متأثر لا يؤثر. ومؤثر لا يتأثر، فالمتأثر الذي لا يؤثر هو أجسام العالم والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس. فتتأثر من العقول، وتؤثر في أجسام السماوات بالتحريك، وبواسطة تحريك السماوات، في عالم العناصر.

والعقول تؤثر ولا تتأثر، بل كمالاتها حاضرة معها، ليس لها استكمال، وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها، تعالى وتقدس. فالطبيعة في عالم الأجسام سخرة للنفس، تفعل فعلاً، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم. كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً سواء طلبت العلوم أو لم تطلب. فانتهجت الطبيعة بالتسخير، منهاج ما فوقها بالتدبير. وعبر التنزيل عن ذلك بقوله: (والسماء بنيناها بأيد، وإنا لموسعون، والأرض فرشناها فنعم الماهدون، ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) [١١٠]

فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج: لطيفها وكثيفها، ومعقولها ومحسوسها ففي المركبات أزدواج وفي البسائط ازدواج وبين الوسائط والمركبات ازدواج. والنفوس بواسطة الأفلاك معطية، والعناصر قابلة وبين المعطي والقابل نتائج ومواليد من المعادن والنبات والحيوان والإنسان. وبين العقل والنفس ازدواج ومواليدها الروحانيات من العقول والنفوس. ومن له الخلق والأمر متعال على الازدواج، أداء وقبولاً سبحانه أن يكون له ولد، ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء فقدره تقديراً"" [١٦١]

والسؤال الذي يمكننا أن نتوقف عنده: هل قال الغزالي بقدم العالم؟ وكيف استطاع تبرير ذلك بعد نقده المجحف في هذا الموضوع للفلاسفة الذين قالوا به؟

لقد اصطنع الغزالي في منظومته الكونية عالماً عقلياً ويراه الغزالي مجموعة عقول، وليس عقلاً واحداً ويصدر عن هذه العقول العالم الجسماني. وقد يسمي هذه العقول أحياناً الصور العقلية قال الغزالي: ""قد ظهر لنا في العلوم الإلهية، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية، وأن هذه المادة أطوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل، فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية""(١١٢)

فهذه العقول هي التي عنها صدر العالم الجسماني وهذه المسألة عين المثالية التي قال بها أفلاطون وبنى عليها عالم المثل أو عالم الحقيقة الذي أوجد العالم الثاني والذي هو عالم الظلال والخيال. وعند الغزالي ""أشرف المبدعات هو العقل أبدعه من غير سبق مادة أو زمان"" ولا يقتصر هذا السبق الوجودي على العقل الأول وإنما هو عام للعقول والنفوس جميعها ويصنفها الغزالي في درجات ثلاث، يقول: ""إن درجات العالم ثلاث:

١- العقل أو العقول.

٢- النفس أو النفوس.

٣- المادة.

والزمان ابتدأ منذ ابتدأت النفس، والمكان ابتدأ منذ ابتدأت المادة. أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان، ولا يعتورها الزمان والمكان"" (١١٣)

وقد نجد الغزالي يقترب من قول الفارابي وابن سينا في فكرة الواجب الوجود يقول الفارابي: ""ووجود الأشياء عنه — يعني الواجب — لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد للأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون أن يكون له معرفة ورضا، بصدورها وحصولها. وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود، على ما يجب أن يكون عليه"". (١١٤)

أما ابن سينا فيرى الرأي نفسه في الصدور عن الواجب فيقول في النجاة: ""مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته، كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام، على حدوث الإرادة عنه ثابت، أهو بالإرادة، أو طبعاً أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن فإما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإما غير حادث في ذاته على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام فيه ثابتاً.

وإن حدث في ذاته كان ذاته متغيراً وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. (١١٥)

أما بصدد حاجة العالم إلى صانع ومدبر يدبره فيرى الغزالي أن السماوات كائنات حية يقول في ""المضنون بها على غير أهلها"" وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السماوات والنفس الفلكية""(١١٦) وكم هذا القول شبيه يقول ابن سينا في النجاة: "" يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السَّماء حيوان مطيع لله عز وجل""(١١٧)

أما نظرية السببية فيستعرضها الغزالي في المعارج يقول: ""إن كل معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد. وإن الحركة السماوية اختيارية، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للعقل، وإن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً فإنه يلزم الأمر الجزئي بعينه، عن اختيار جزئي يخصه بعينه. وإن الحركات التي توجد بالفعل كلها جزئية، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات، ولا يكون البتة عقلاً صرفاً، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية، تدرك بها أموراً جزئية إدراكاً: إما: أن يكون تخيلاً، أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل، وله أيضاً عقل كلي يستمد

من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية. وهذا كله مبين في العلوم الإلهية. فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها ويرتسم فيه صورها، وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات، في هذا العالم"".[118]

ويؤكد الغزالي على ذلك بقوله: إنا لا نعلم وقوع الحوادث، لأن الممكن مادام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولا وقوعه، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ومعناه أنه يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون ولكن كل ممكن بنفسه واجب بسببه، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً. فلو أطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء""[119]

وينكر الغزالي الجوهر الفرد لأنه يرى أن الجسم مكون من المادة أو الصورة يقول في المعادج: ""كل جزء من الجسم منقسم، وقد برهنا على ذلك، وله براهين هندسية ليس ها هنا موضع ذكرها""[120] ويكرر المعنى ذاته في كتابه ""الاقتصاد في الاعتقاد فيقول: وكل جسم فهو يتألف من جوهرين""[121]

والغزالي يشير أيضاً إلى قدم العالم بعرض ينم عن ذكاء خارق قد يمر عليه القارئ العابر دون أن يتأكد منه. يقول في المعارج: وكما أنها حركة الجسم تدل على المحرك، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً فيدل على مدرك بحركة الإرادة، والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً وقد يكون عقلياً: نظرياً أو عملياً.

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام في مُقعّر فلك القمر قابل للتركيب، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب فنقول: هذا التركيب المشاهد، يدل على وجود الحركة المستقيمة، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين

محدودتين مختلفتين بالطبع، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسماء، وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية. ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية، والإرادة الكلية تكون للعقل.."[١٢٢] فعندما تكون الحركة بسبب وتسلسل الأسباب إلى غير نهاية في مجال الحركة في العالم فهذا يدل دلالة واضحة أن نهاية العالم غير محدودة البداية ولا النهاية عند الغزالي وهنا يمكن القول أن الغزالي قال بالمسألة التي عارض الفلسفة والفلاسفة فيها وكفرهم وهي القول بقدم العالم ولكن علينا أن نفهم الغزالي فهماً خاصاً ليس في ثبات فكره ولا في تناقضه كما أخذ عليه البعض مثل هذه التناقضات الكثيرة، وإنما نأخذه على أساس الحالة والظرف الذي كان يعيشه الغزالي ولمن كان يكتب لهم. فالقول بحدوث العالم ينسجم مع مفهوم العوام ولا يتعارض مع الفكر الإسلامي في كون العالم حادثاً أحدثه الله والقول الثاني في قدم العالم قول لَبسهُ الغزالي ثوباً خاصاً ليفهم الفلاسفة والعلماء أن الغزالي يؤمن كما يؤمنون ويفهم كما يفهمون وأنه قادر على ايصال الحقيقة لكل صنف من أصناف البشر دون أن يترك هذا الإيصال أية ضجة متعبة للغزالي الذي كان يتحاشاها ويبتعد عنها والغزالي وابن سينا يتفقان في مسألة النفس وكل منها يرى أن النفس في أربعة أنواع: نباتية وحيوانية وإنسانية وفلكية. ويقول الغزالي: ""وإن كان المعْنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ الفعل، فذلك المبدأ هو النفس إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض. مثال ذلك، أنا نرى الأجسام النباتية تغتذي وتنمو، وقوله المثل، وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريف. فهذه المعاني إن كانت للجسمية، فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك، وإن كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية.

ثم الحيوان فيه ما في البنات ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدي إلى مصالح

نفسه وله طلب لما ينفع، وهرب عما يضُرُّ. فنعلم قطعاً، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ويتميز بإدراك الأشياء الخارجية عن الحس، مثل أن الكل أعظم من الجزء. فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية، فإن الإنسان يدرك الكلي من كل جزئي، ويجعل ذلك الكلي مقدمة قياس، ويستنتج منه نتيجة.

فلا الإدراك الكلي ينكر، ولا المدرك لذلك يُجحد، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان، يدرك الكلي، حتى يقوم به الكلي، فينقسم بأقسام الجسم إذ الكلي له وحدة خاصة - من حيث هو كلي - لا ينقسم البتة، فلا يكون للإنسان المطلق الكلي نصف وثلث وربع.

فقابل الصورة الكلية، جوهر، لا جسم، ولا عرض في جسم، ولا وضع له، لا أين له، بل وجوده وجود عقله، أخفى من كل شيء عند الحس، وأظهر كل شيء في العقل. فثبت بهذا وجود النفس، وثبت على الجملة أنه جوهر، وثبت أنه منزه من المادة والصور الجسمانية""(١٢٣)

والغزالي يوضح أيضاً في المعارج أهم التعريفات الفلسفية لكل نوع من أنواع النفس فنرسم النفوس الثلاثة بمراسمها، فإن شرائط الحد الحقيقي، متعذرة الوجود ها هنا: بل وفي كل الموجودات.

فنقول: أما النفس النباتية، فهي الكمال الأول: مجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذي وينمو ويولد المثل.

وأما النفس الحيوانية، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

وأما النفس الإنسانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يُدركُ الأمور الكلية.

وقولنا: الكمال الأول أي من غير واسطة كمال آخر، لأن الكمال قد يكون أولاً وقد يكون ثانياً.

وقولنا الجسم طبيعي أي غير صناعي، لا في الأذهان، بل في الأعيان.

وقولنا آلي أي ذو آلات، يستعين بها ذلك الكمال الأول في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة.

وابن سينا يقول في النجاة: ""معلوم مما سلف أن جميع الأفعال النباتية، والحيوانية، والإنسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية... والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة، إلى ثلاثة أقسام: أحدها: النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد، وبربو، ويتغذى. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم، الذي قيل إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل.

والثاني: النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة.

والثالث: النفس الإنسانية، وهي كمال لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة، بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية""(١٢٤)

والغزالي الذي يعتبر النفس جوهراً ليس له صفة مادية وإنما ""قد ثبت وجود النفس، وثبت أنه جوهر، وثبت أنه منزه عن المادة والصورة"" وهو لا يكتفي بهذا الشرح المختصر الذي ينم على تأثر واضح بالافلاطونية فالغزالي يتوسع في شرح جوهرية النفس فيقول: ""بيان أن النفس جوهر: وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل. أما الشرع فجميع خطابات الشرع، تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات، تدل على أن النفس جوهر، فإن الألم وإن حل بالبدن، فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق، كذلك ما يدل على بقائه، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى.

أما من جهة العقل فمن وجهين: وجه عام، يمكن ثباته مع كل أحد. ووجه خاص يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف. أما الأول، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان، ليست عبارة عن الجسم فحسب، فإنه إنما يكون إنساناً، إذا كان جوهراً، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفساً يغتذي بها، ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها، إن لم يكن عائق من خارج لا من جهة الإنسانية. فإذا التأم جميع هذا، حصل من جملتها ذات واحدة، هي ذات الإنسان، فإذن ثبت بهذا أن حقيقة الإنسان لا تكون عرضاً، لأن الأعراض يجوز أن تتبدل، والحقيقة بعينها باقية، فإن الحقائق لا تتبدل. فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت، فهو نفسك، وما يطرأ عليك ويزول، فهو الأعراض.

وأما الوجه الثاني: وهو البيان الخاص، فهو الذي يصلح أهل الفطانة، ومن فيه لطف الفهم والإصابة - فهو أنك إذا كنت صحيحاً، مطرحاً عنك الآفات، مجنباً عنك، صدمات الهوى، وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس أعضاؤك، ولا تتماس أجزاؤك، وكنت في هواء طلق - أي معتدل - ففي هذه الحالة، أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك، بل وفي النوم أيضاً.

فكل من له فطاطة، ولطف وكياسة، يعلم أنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها، وأنه لا تغرب ذاته عن ذاته، لأن معنى التعقل، حصول ماهية مجرد للعاقل وذاته مجردة للعاقل، وذاته مجردة لذاته، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير - وليس ها هنا ماهية ثم معقولية، بل ماهية معقوليته، ومعقوليته ماهيته""(١٢٥)

ونجد الغزالي يتفق مع ابن سينا في جوهرية النفس فيقول في الإشارات: ""تنبيه: أتحصل أن المدرك فيك، أهو ما يدركه بصرك من إهابك؟ لا، فإنك إذا انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت، أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً،

وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك؟ لا فإن حالها ما سلف، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الغرض، أغفلنا الحواس عن أفعالنا. فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك، كقلب أو دماغ وكيف! ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة، من حيث هي جملة، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء والتي قد لا تدركها، وأنت مدرك لذاتك- والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت.

فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً، بوجه من الوجوه، ولا ما يشبه الحس مما سنذكره""[١٢٦]

وفي النفس الإنسانية مجموع النوى النباتية والحيوانية والعاقلة عند الغزالي: ""بيان القوى الحيوانية تنقسم إلى: محركة، ومدركه. والمحركة إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل أو على أنها فاعلة. والباعثه إما أن تكون على جذب النفع أو على رفع الضر. والباعثة على جذب النفع، هي التي يعبر عنها بالشهوة. وأما الباعثة على رفع الضر فهي التي يعبر عنها بالغضب.

وأما القوة المحركة، على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات.. من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء، إلى نحو جهة المبدأ، أو ترخيها فتصير الأوتار والرباطات، إلى خلاف جهة المبدأ. وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقدرة. والباعثة هي الإرادة""[١٢٧]

""بيان القوى المدركة: وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين: مدركة من ظاهر. ومدركة من باطن. والمدركة من الظاهر، تنقسم خمسة أقسام، وهي الحواس الخمس فنذكرها ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك.

وأما القوى المدركه من باطن فتنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك ولا يحفظ. ومنها ما يحفظ ولا يعقل. ومنها ما يدرك ويتصرف.

ثم المدرك إما أن يدرك الصورة. أو المعنى. والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو

المعنى والمتصرف تارة يتصرف في الصورة وتارة في المعنى. والمدرك تارة يكون له إدارك ولكن بواسطة مدرك آخر.

والفرق بين الصورة والمعنى، أن الصورة نعني بها في هذا المقام، وما يدركه الحس الظاهر، ثم يدركه الحس الباطن. والمعنى هو الذي يدركه الحس الباطن من غير أن يكون للحس الظاهر فيه مدخل. (١٢٨)

ولو قارنا قول الغزالي هذا وتقسيمه النفس الإنسانية مع ما ذكره ابن سينا في النجاة لوجدنا وجه شبه كبير بين القولين يقول ابن سينا: ""فصل في النفس الحيوانية: وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محركة ومدركة. والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة.

والمحركة على أنها باعثة، هي القوة النزوعية والشوقية، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد، صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي سنذكرها على التحريك. ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً، طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات، إلى جهة المبدأ، أو ترخيها أو تمدها طولاً فتصير الأوتار والرباطات، إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين: فإن منها قوة تدرك من خارج. ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هي الحواس الخمس.. وأما القوة المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسيات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً. ومنها ما يدرك ولا يفعل. ومنها ما يدرك أدراكاً أولياً. ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً.

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة، والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً، ويؤديه إلى النفس"".(١٢٩)

أما النفس الناطقة وهي القوة الإنسانية فهي عند الغزالي: ""بيان القوة الإنسانية خاصة: أما النفس الإنسانية الناطقة فتنقسم قواها أيضاً: إلى قوة عاملة. وإلى قوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً، باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ تحريك لبدن الإنسان، إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها، إصلاحية. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة. واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية، أن يحدث منها هيئات تخص الإنسان، يهيأ بها لسرعة فعل وانفعال. مثل: الخجل، والحياء، والضحك، والبكاء، وما أشبه ذلك. وقياسها إلى القوة الحيوانية، المتخيلة والمتوهمة، هو أن تستعملها في استنباط التدابير، في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصنائع الإنسانية. وقياسها إلى نفسها، أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة. (١٣٠)

وابن سينا يقول مثل ذلك في النجاة: ""وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها أيضاً: إلى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة. بالروية، على مقتضى آراء تخصُّها إصلاحية. ولها اعتبار، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية. واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة. واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل، والحياء، وما أشبه ذلك..."" (١٣١)

أما العقل الهيولاني فيرى أن الناس مختلفون فيه فيقول: ""بيان اختلاف الناس في العقل الهيولاني، الذي هو الاستعداد المطلق: أعلم أن الحكماء

اختلفوا في هذا الاستعداد هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع، أم مختلف؟ فقالت جماعة إنها متشابهة في هذا الاستعداد، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد، في نوع من العلم دون نوع، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف.

وقالت جماعة: إنها مختلفة في الاستعداد، على حسب اختلاف الأمزجة، وليس حكمها حكم الهيولى، في أنها قابلة لكل صورة، فإن الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى، وهي الجسمية، وهي متشابهة في جميع الأجسام، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة، على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية. ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود في ذاتها، دون الصورة الأولى، ولا للجسم المطلق وجود، دون أن يكون إما ناراً أو هواء، أو غير ذلك""(١٣٢)

كل ما أوردناه من آراء للغزالي وما يقابلها من آراء لابن سينا لندلل على أن الغزالي كان شديد التأثر بابن سينا حتى أننا نجد نفس العبارات تتردد عند كل منها. ولو زدنا المقارنات بين الغزالي وبين غيره وأردنا التوسع فيما ذكره الغزالي وغيره وخاصة ابن سينا وإخوان الصفا لكنا أعدنا استغرابنا الشديد وكيف أن الغزالي هاجم الفلسفة والفلاسفة وانتقد مقولاتها وهو في أكثر كتبه يعود ليكتب بها وليذكر كل المقولات التي نقدها وآثار كل هذه الضجة حولها.

وإذا كان لابد من تصنيف الغزالي كفيلسوف ونلحقه بالمدارس الفلسفية العالمية فإننا مما لا شك فيه نلحقه بالتيار الفلسفي الإسلامي التوفيقي وهو نفسه يبرهن على ذلك. ففي مجال التأويل الشرعي يورد الأمثلة في التأويل والتقريب بين نصوص الدين ونظريات الفلسفة يقول الغزالي: أعلم أن الله تعالى، ذكر هذه المراتب في آية واحدة، فقال: (الله نور السموات والأرض. مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. المصباح في زجاجة. الزجاجة كأنها كوكبٌ دُرّيٌّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء

ولو لم تمسسه نار. نور على نور. يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم) [١٣٣] فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ثم إذا قويت أدنى قوة. وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة. فإن بلغت درجة، تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لأن الشجرة ذات أفنان، فكذلك الفكرة ذات فنون. فإن كانت أقوى، وبلغت درجة الملكية، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت. فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء. فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح. ثم إذا حصلت له المعقولات، فهو نور على نور: نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري. ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب، هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة، طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال، المفيض لأنوار المعقولات على النفس البشرية.

وإن جعلت الآية مثالاً للعقل النبوي، فيجوز لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرية مباركة نبوية، زيتونة أمية، لا شرقية طبيعية، ولا غربية بشرية، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة، وإن لم تمسه نار الفكرة، نور من نور الأمر الربوبي، على نور من العقل النبوي، يهدي الله لنوره من يشاء"" [١٣٤]

ويؤكد الغزالي في قول آخر هذا الانتماء الفلسفي التوفيقي فيقول: ""بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر: اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً العقل كالبصر، والشرع كالشعاع ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من زجاج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. فلهذا قال تعالى: (قد جاءكم من الله نورٌ وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه).

""وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده: فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت. وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله: (الله نور السموات والأرض) إلى قوله (نور على نور) فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله تعالى: (صم بكم عمي، فهم لا يعقلون) ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في صفة العقل: (فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) فسمى العقل ديناً ولكونهما متحدين قال (نور على نور) أي نور العقل ونور الشرع. فالشرع إذا فقد العقل، لم يظهر شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر. والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، عجز العين عند فقد النور. واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته""(١٣٥)

وهنا نجد الغزالي يدلل على حاجة الشرع للعقل وحاجة العقل للشرع لدرجة أن الواحد منها لا يتمكن فصله عن الآخر فمن هذا التلازم الضروري نجد أن الغزالي عندما هاجم الفلسفة وهاجم عقلنة الشرع. وقطع الصلة بين العقل وبين الشرع العقل المتمثل بالفلسفة والشرع المتمثل بالدين الإسلامي فإنه ربما أرتكب خطأ مقصوداً الغاية منه كما ذكرنا إرضاء العامة ولكنه بهذا الإرضاء ترك المهمة التربوية للكاتب التي هي مهمة تنبيه العامة ورسم الطريق السليم للوصول إلى الحقيقة، معرفتها ومحبتها. هذه المهمة تخلى عنها الغزالي من أجل الشهرة والجاه والمال وغير ذلك من المفاتن التي كانت تلمع أمام نظر الغزالي وتستهويه وتشده إليها لكي يقع في ما وقع به من مغالطات حسبت عليه ولكن لم ينتبه من فهم الغزالي فهم العامي الذي استهواه الغزالي وجاذبيته الفكرية التي سحرت كثيراً من الفقهاء وكتاب السلف وأمثالهم أما من دقق

كثيراً في فكر الغزالي واكتشف منه هذه التناقضات التي شكلت في شخصيته أكثر من ازدواجية والتي ربما كان لها أكبر الأثر في أزمته التي كادت تودي بتفكيره إلى الهاوية.

والغزالي يرى أن القوة العقلية تعقل ذاتها وتعقل آلهتها التي هي الآلة الجسدانية وهي قوة مفارقة للمادة: إن القوة العقلية، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها، إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها آلة، ولا بينها وبين أنها عقلت، آلة. لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها، وأنها عقلت.[١٣٦]

ونرى لابن سينا رأياً موافقاً لذلك فيقول في النجاة: ""تبصرة: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، لم يضرها فقدان الآلات، لأنها تعقل بذاتها كما علمت — لا بآلتها- ولو عقلت بآلتها، لكانت لا يعرض للآلة كلال، ألبتة، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة.

ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية، في طريق الانحلال، والقوة العقلية إما ثابتة، وإما في طريق النمو والازدياد، وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، وذلك لأنك علمت، أن استثناء عين التالي لا ينتج. وأزيدك بياناً فأقول: إن الشيء قد يعرض له من غيره، وما يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلك دليلاً على أنه، لا فعل له في نفسه، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره، فلا يحتاج إليه فدل على أن له فعلاً بنفسه"" [١٣٣]

ومن الخطأ أن نفهم أن الغزالي كان يعزله عمل العقل عن الحس وأن النفس تحرك الجسد بما فيه من قوى من خارج الجسد فالغزالي يعود ليؤكد العلاقة بين النفس والحس وبكلمة أدق بين العقل والجسد. وهو يؤكد التعاون

والتعاضد بين النفس والجسد لمصلحة الحياة التي ترتكز على قوى النفس وقوة الجسد، وبهذا لا يمكن الفصل النهائي بين النفس وبين الجسد لما تفرضه العلاقة من ترابط مصيري. يقول الغزالي في المعارج: ""بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد: أعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك وبعبارة أخرى: الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية، فإن الصورة الخارجية لا تحل محل المدرك بل مثال منها، فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما يمثل في الحاس - فالخارج هو الذي انتزع منه المحسوس، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشعر به، ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه، وانطباعه به، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس، لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة، إن كان يحتاج إلى التجريد"".

وأما مراتب الإدراكات في التجريد، فاعلم أولاً أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد، لا يخلو في الوجود الخارجي عن لواحق غريبة وأعراض غاشية: من قدر وكيف، وأين وضع.

فإن الإنسان مثلاً له حقيقة، هي الحي الناطق، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة، لا خاصة ولا عامة، إلا مع لواحق غريبة"" (١٣٨)

ويرى الغزالي أن مراتب المدركات مختلفة في التجريد في أربع مراتب:

""**الأولى** إنما هي الحس، فإنه يجرد نوعاً من التجريد، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة بل مثال منها...

""**الثانية** إدراك الخيال وتجريده أتم قليلاً، وابلغ تحصيلاً، فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة، بل يدرك مع الغيبوبة، إلا أن يدرك مع تلك اللواحق والغواشي: من الكم والكيف وغير ذلك.

الثالثة: إدراك الوهم وتجريده، أتم واكمل مما سبق فإنه يدرك المعنى المجرد، عن اللواحق وغواشي الأجسام: كالعداوة، والمحبة، والمخالفة، والموافقة، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية أو محبة كلية..

الرابعة: إدراك العقل، وذلك هو التجريد الكامل عن غاشية، وجميع لواحق الأجسام: من القدرة والكيف وجميع الأرض الجسمية: من القدر والكيف وجميع الأشخاص وعدمها، وسواسية لديه القرب والبعد بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت، وينزع الحقائق منها، ويجردها مما ليس منها هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد، فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام مُبرّاً عن صفاتها، فقد كفى المؤونة فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً بل يدركه كما هو[١٣٩].

ولكن هل يترك الغزالي البحث عند هذا الحد دون أن يبحث في أحوال النفس من حيث حدوثها أو قدمها خلودها أو فناؤها وسعادتها وشقاوتها هذا ما يجيب عنه الغزالي في معارج القدس تحت عنوان ""سؤالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم"".

الأول: فإن قيل: قد قلتم فيما سبق: إن النفس قد يكون له استعداد محض بالنسبة إلى المعقول وقد قلتم: إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل. فما أرى هذا إلا تناقضاً، فإن كان النفس مجرداً فهو عقل بالفعل، وإن لم يكن مجرداً فليس يفعل.

فإن قلتم: إنه عقل بالفعل، وإنما لا يدرك المعقول، لاشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن تابعاً له خادماً في كثير من الأشياء.. وكيف يكون معيناً له على التردد في ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية، وكيف يكون تابعاً عائقاً.

قلت ليس كل مجرد كيفما كان، هو عقل بالفعل، أي تكون المعقولات حاصلة له دفعة، بل المجرد التام، هو الذي لا تكون المادة سبباً لحدوثه بوجه من الوجوه ولا سبباً لهيئة من هيئاته ولا لتشخصه..

الثاني: فإن قيل: قد قيل عن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة، لا يبطل استعدادها. ومعلوم أن الاستعداد مع حصول الصورة بالفعل لا يجتمعان. قلنا: هذا نوع مغالطة وعماية، فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم

يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل، وما يحصل لنا من المعقولات، غير متناه، ولا يحصل دفعة، ما دامت النفس مشغولة بالبدن، أو بما صحبها من عوارض البدن، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله، وأنوار رحمته..

الثالث: فإن قيل: معلوم أن النفس إنما تطلع على المقولات، بواسطة ملك يسمى عقلاً، تفيض عنه المعقولات على النفس البشرية، وهي إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور في الخيال أعني الفكر والنظر، وترتيب المقدمات بعضها على بعض. وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً فإذا تعطل الخيال بالموت فكيف تتصل به حتى يفيض حقائق المعقولات؟ وقد قلتم عن البدن عائق إذا فارق البدن، يطلع على المعقولات، ويتصل به دوام الفيض. فكيف يكون هذا!

قلنا أعلم أن النفوس مختلفة، فَنَفْسُ مُشرف صافٍ عن الكدورات، يتلألأ فيه أنوار العلوم، مؤيد من عند الله، ثاقب الحواس، ذكي الذهن، لا يحتاج إلى الفكر والنظر، بل يفيض عليه من أنوار العلوم بواسطة الملأ الأعلى، ما يشاء من المعقولات يشرق على خياله وحسه.

الرابع: قد قيل إن النفس قد تطالع الصور الخيالية، وهي في أجسام والنفس مفارقة لا تحاذي الأجسام ولا توازيها فكيف يكون هذا قلنا هذا إنما يشكل أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية، أما إذا كان يأخذها مجردة، فليس فيه إشكال وقولك: إنها مفارقة، والصور جسمانية، هذا صحيح ولكن معلوم أن بين النفس والبدن .علاقة معقولة يتأثر أحدهما عن الآخر. ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس، اقشعر البدن يقشعر شعره، وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن، من الغضب والشهوة والحس، وغير ذلك.

فالنفس مهما طالعت الصورة الخيالية، على الوجه الذي يليق بها، فإنه يتأثر عنها، وإذا تأثر عنها استعد، لأن يفيض عليه المطلوب، رحمة من الله ولطفاً به...

الخامس: فإن قيل معلوم أن النفس تعقل المعقولات مترتبة مفصلة. وقد قيل إن ما يفعل المعقولات المترتبة بالمفصلة فليس ببسيط واحد من كل وجه، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات، كيفما كان، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه. فالنفس: إما أن تكون صورة مادية، فتكون جسمانية، فينبغي أن لا تدرك المعقولات أو تكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه. فالنفس إما أن تكون صورة مادية، فتكون جسمانية فينبغي أن لاتدرك المعقولات أو تكون مجرداً مفارقاً فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى.

قلنا صدقت فيما قلت، النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة، فليس له وحدة صرفة وتجريد محض، إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة، ففيه ما بالقوة، وفيه ما بالفعل، قالوا حد الحق هو الله سبحانه، فلا جرم ليس له شيء منتظر، ذاته ولا صفاته ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه قولاً وعقلاً وقدراً..

السادس: فإن قيل: إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس، استحضرت النفس تلك الصورة، فهل تحتاج إلى إدراك آخر، إنها أدركت أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة؟ وقوله: (ومعرفة هذا الاسم يعني الباعث وهو من أسماء الله. موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أغمض المعارف، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمة) لكان أصدق معبر عن حال الغزالي.

وفي أكثر كتب الغزالي نجد طغيان الروح والروحانية على فكره وهذا ينسجم مع تصرفه الذي وجده حلاً لمشكلة الحقيقة التي لم يستطع أن ينالها أو يصل إليها عن طريق المعرفة العقلية التي جهد نفسه في العمل من أجلها إن كان في استخدامها بمعارضة الفلسفة والفلاسفة أو في طلبها عن طريق الفلسفة ذاتها بما مارسه من دراسة لها ومن الكتابة في علومها.

أما مسألة النبوة التي يعالجها الغزالي معالجة فلسفية بالإضافة إلى رأي

الشرع فيها فإذا كانت النبوة في رأي الشرع رسالة سماوية إلهية منقولة عن طريق الوحي من الخالق بشكل مباشر أو بواسطة فيرى الغزالي رأياً فلسفياً رديفاً لهذا الرأي فنرى أن النفس النبوية لديها قبول لكي تتأثر ولكي تؤثر بالبدن، كل الأنفس البشرية تؤثر في البدن ولكن النفس النبوية يمكن اعتبارها قوة نفسية أقوى فعلاً وتأثيراً: ""ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن، حتى لا يقتصر فعلها على المادة التي يرسم لها وهو بدنها، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها، وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين، تكثيف وتأبين كما تفعل في بدنها. فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق زلازل، ويتبعه مياه وعيون جارية، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان...

الذين يمنحون هذا الاستعداد، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً إذا تحدى به. أما إذا لم يتحدّ كان عمله كرامة، وكان هو به ولياً أما إذا كان سيء السيرة قبيح السريرة، فإن عمله هذا يكون سحراً ويكون هو به ساحراً""(١٤٠)

""والذي يقع له هذا الكمال في جبلة النفس ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة، ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين، مجتنباً من الرذائل ودنيات الأمور، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أي من يدعي النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة، أو كرامة من الأولياء، ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى وإسلامها من هذا المعنى زيادة على جبلته، ثم من يكون شريراً ويستعمله في البشر فهو الساحر الخبيث""(١٤١)

وفي عرض الغزالي لا نجده يفرّقُ كثيراً بين المعجزة والسحر والكرامة فيراها جميعها من نفس العمل، وينحصر الفارق عنده في أن النبي والولي ذو سيرة حسنة أما الساحر فعكس ذلك يقول في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد:

""فأما الشبهة الثانية: وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر، إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعباناً، وفلق الثمر، وشق البحر، وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك. والقول الوجيز، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة، وإن فرق بين فعل بين قوم وفعل قوم، فقد تصور تصديق الرسول، بما يعلم أنه ليس من السحر"".(١٤٢)

أما الرؤى والأحلام فهي: ""أن في الإنسان قوة واقعة بين العقل العملي وبين الحس المشترك وهي مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع، فإن استعملهما العقل العملي سميت مفكرة، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة"".(١٤٣)

""فإذا غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول، فخيال الأنبياء عليهم السلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجعه إليه. فيرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله ثبت له جناحان يطير بهما في الجنة، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله.

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً، ""هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم"" فتمثل له بشراً سوياً"".(١٤٤)

""وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي مترتبة متفاضلة"".(١٤٥)

نجد الغزالي مرة أخرى في مسألة من أدق المسائل الشرعية وهي مسألة النبوة وما يرافقها من معجزات وأحلام يقظة وأحلام نوم يعيدها هنا إلى قوة التخيل وهذا خروج أكيد خارج الإطار الشرعي الذي تبناه الغزالي في معظم كتبه وهو إذ ينتبه بسرعة لخطورة هذا الطرح وهذا الخروج فيعود ويعيدنا معه إلى القالب الإسلامي الصرف الذي يبتعد عن الفلسفة وهنا تكمن براعة الغزالي وبلاغته في التعبير وفي إرضاء عدد من الناس لا يجمعهم فيها جامع ولا

يؤلف بينهم شيء. إنه يصنع من هذه المتناقضات الكثيرة نسيجاً صالحاً لكل منهم وكل منهم يدعي أن الغزالي يعنيه في القول إنه يجرح ويداوي في آن واحد، فبقدر ما يؤلم الجرح ينجع الدواء هذه القدرة العجيبة التي امتاز بها الغزالي لم تتوفر عند أي من أقرانه، وهي التي جعلته عند السنة الإمام والحجة، وعند الباطنية الداعي المكاسر وعند الفلاسفة الفيلسوف الذكي المتمرس، وعند الصوفية الصوفي الزاهد في الحياة. وهو من جانب آخر الخصم اللدود للباطنية وللفلاسفة وللفقهاء، ولم تسلم الصوفية منه، هذا هو الغزالي العملاق في انتمائه وفي نفوره.

كتب ديورانت عن الغزالي في كتابه الكبير ""قصة الحضارة"" يقول: ""وأما العقل فهو في رأيه أرقى درجة من الحواس، وهو يصحح ما يصل إليه عن طريق إحداهما بما يصل إليه عن طريق الأخرى، ولكنه هو الآخر يعتمد في النهاية على الحواس نفسها فهل عند الإنسان نوع من المعرفة، يهديه إلى الحقيقة أصدق من العقل وأوكده وأحس الغزالي بأنه قد عثر على هذا النوع من المعرفة في تأمل الصوفية الباطني: فالصوفي يقترب من سر الحقيقة المكنون أكثر مما يقترب منه الفيلسوف وأرقى أنواع المعرفة هو التأمل في معجزة العقل حتى يظهر الله للمتأمل من داخل نفسه وحتى تختفي النفس ذاتها في رؤية الواحد""(١٤٦)

ونلاحظ أن ديوارنت اكتشف في الغزالي هذه القدرة على التمايز بين ما هو عقلي وما هو حسي يعتمد على هذا تارة وعلى هذا تارة أخرى، ولكن الغزالي رغم تنوعه هذا التنوع الكبير يظل رائده الأول والأخير في المعرفة وفي القدرة على كشف الحقيقة، وحتى الحقيقة الدينية لا يمكن فهمها الفهم الصحيح بدون العقل.

هوامش الفصل الرابع

١. جواهر القرآن: الغزالي ص ٤٤- ٤٦.
٢. المنقذ في الضلال: الغزالي تحقيق د. عبد الحليم محمود — مكتبة الانجلو المصرية — ١٩٦٤ — القاهرة ص ١٣.
٣. م. س — ص١٧.
٤. الأخلاق عند الغزالي: د. زكي مبارك — ص٢٤٢.
٥. م. س — ص ٢٤٤.
٦. تاريخ الفلسفة العربية د. حنا الفاخوري — خليل الجر — مؤسسة بدران — لبنان — بيروت ١٩٦٣ — ص ٥١٩.
٧. عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات: الغزالي — ص٧٩- ٨١.
٨. أحياء علوم الدين — جـ ١ — ص ١٧٩ منشورات دار التقوى. القاهرة ٢٠٠٠.
٩. م. س — ص ١٨٠.
١٠. م.س — ص١٨٠.
١١. م .س — ص ١٨١- ١٨٢.
١٢. سورة الأنبياء آية ٢٢.
١٣. م .س ص ١٨٢- ١٨٣.
١٤. سورة النور آية.
١٥. إحياء علوم الدين جـ ٤ — ص ١٨٣.
١٦. مشكاة الأنوار الغزالي — ص ١٢٦.
١٧. حديث شريف. متفق عليه.
١٨. سورة القصص — آية ٨٨.
١٩. معراج السالكين: الغزالي — ص١٠.
٢٠. إحياء علوم الدين — جـ١ — ص ١٨٣.
٢١. م. س ١ — ص ١٨٥.

٢٢. م. س حـ ١ — ص ١٨٥.
٢٣. سورة هود — آية ٤.
٢٤. الإحياء حـ ١ — ص ١٨٣.
٢٥. الإحياء حـ ١ ص ١٨٣.
٢٦. الإحياء حـ١ — ص ١٨٣- ١٨٤.
٢٧. الإحياء حـ ص ١٨٤- ١٨٥.
٢٨. روضة الطالبين في مجموعة فرائد اللآلئ — ص ٢٠٢ — ٢٠٣.
٢٩. سورة الرعد — آية ١٦.
٣٠. الإحياء — حـ ١- ص ١٨٦.
٣١. سورة البقرة — آية ٢٨٦.
٣٢. الاحياء حـ ١ — ص ١٨٦- ١٩٠.
٣٣. مقدمة ابن خلودن — ص ٧٩٩.
٣٤. صورة المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: السيوطي ص ٣٢٤.
٣٥. معيار العلم: الغزالي ص ٢٦.
٣٦. الأحياء حـ ١ — ص ١٥١.
٣٧. سورة الأسرى — آي ٣٥.
٣٨. القسطاس المستقيم — ص ١٥٧ — ١٥٨.
٣٩. الرسالة اللدنية: الغزالي ص ٤.
٤٠. م. س — ص٢٦.
٤١. معراج السالكين — ص ٥٥.
٤٢. م.س — ص ٢٦.
٤٣. م.س — ص٩٦- ٩٨.
٤٤. الرسالة اللدنية :الغزالي ص ١٩- ٢٠.
٤٥. كيمياء السعادة: الغزالي — ص١٢.
٤٦. معراج السالكين: الغزالي ص ١٢.
٤٧. الإحياء حـ١- ص ٣٧.
٤٨. الإحياء حـ٣- ص ٤٦.

٤٩. المستصفى بالأصول نقلاً عن الأخلاق عن دالغزالي. د. زكي مبارك — ص ١٢٢- ١٢٣ بتصرف.

٥٠. الإحياء — حـ٣- ص ١٢٢- ١٢٣.

٥١. ميزان العمل: الغزالي — ص١١٧.

٥٢. الإحياء حـ ٣- ص ٦٤.

٥٣. الإحياء حـ ٣ — ص ٧٧.

٥٤. الأخلاق عند الغزالي (دون ذكر المصدر).

٥٥. ميزان العمل — ص ٩٠.

٥٦. الأخلاق عند الغزالي (دون ذكر المصدر).

٥٧. المنقذ من الضلال: الغزالي ص ٦٥.

٥٨. الإحياء في صفحات متفرقة.

٥٩. الإحياء حـ٤ — ص ٦٧.

٦٠. الإحياء حـ ٤ — ص ٧٠.

٦١. الإحياء حـ ٤ — ص ٢٨٦.

٦٢. سورة آية.

٦٣. الأخلاق عند الغزالي — ص ١٩٤ (دون ذكر المصدر).

٦٤. الإحياء حـ ٣- ص ١٦٩.

٦٥. الإحياء حـ ٣ — ص ١٨١.

٦٦. الإحياء حـ ٣ — ص ٣٧٧.

٦٧. الإحياء حـ٣ — ص ٣٨٤.

٦٨. الإحياء حـ٣ — ص ١٢١.

٦٩. الإحياء حـ ٣ — ص١٢١.

٧٠. الإحياء حـ ٣ — ص ١٢٢.

٧١. الأخلاق عند الغزالي — ص ٢١٥.

٧٢. م.س — ص ٢١٦.

٧٣. م. س — ص ٢١٧.

٧٤. م س — ص ٢١٧ —٢١٨.

٧٥. م. س — ص ٢١٨.

٧٦. م. س — ص ٢١٩.

٧٧. م. س — ص ٢٢٠- ٢٢١.

٧٨. الإحياء جـ ٣- ص ١٥٧.

٧٩. الإحياء جـ ٣ — ص ١٦٠.

٨٠. الأخلاق عند الغزالي — ص ٢٤٤.

٨١. م. س — ص٢٤٤.

٨٢. الإحياء جـ ٣ — ص ٤٧.

٨٣. الإحياء جـ ٣ — ص ٤٦ —٤٧.

٨٤. الإحياء جـ٣ — ص ٤٧.

٨٥. الغزالي ميتم الجناني — ص ١٦٠.

٨٦. مشكاة الأنوار: الغزالي ص ٢٠- ٢٢.

٨٧. م س ص ٧٦ —٧٧.

٨٨. الفيلسوف الغزالي: د. عبد الأمير الأعسر — دار الأندلس — بيروت ١٩٧٤ — طبعة ثانية ١٩٨١- ص٥٦.

٨٩. م .س — ص ٥٨- ٥٩.

٩٠. م .س — ص ٦٨ —٦٩.

٩١. دراسات في الفكر الإسلامي: د. حسام الألوسي — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت ١٩٨٠- ص ٢٧٤.

٩٢. م. س — ص ٢٦٠ — ٢٦١.

٩٣. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تحقيق د. سليمان دينا — دار إحياء الكتب العربية — ١٩٦١ — ص ٢٠٢.

٩٤. الإحياء جـ١- ص ٤٠.

٩٥. الإحياء جـ١ — ص ٢٤٠ — ٢٤١.

٩٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية: دي بور — ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده — القاهرة ١٩٥٧ — ص ٧٦.

٩٧. م. س — ص٧٦.

٩٨. ٢/٩٧- معراج القدس — ص ١٩٠.

٩٩. م س :ص ١٩٣.

١٠٠. م. س: ص ١٨٩.

١٠١. النجاة: ابن سينا — طبع الكردي — ص٤٠٩.

١٠٢. النجاة: ص ٣٧٥.

١٠٣. فصوص الحكم: الفارابي ص ١٢٤- نقلاً عن كتاب الحقيقة في نظر الغزالي: د. سليمان دينا ص ١٦٦.

١٠٤. معارج القدس — ص ٦٨.

١٠٥. معارج القدس — ٢٠٣.

١٠٦. الإشارات: ابن سينا: ؟؟؟؟؟ - ص ١٧٤.

١٠٧. معارج القدس — ص ٢٠٣.

١٠٨. معارج القدس — ص ١٩٦.

١٠٩. الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٤٦.

١١٠. تهافت الفلاسفة: الغزالي ص ٢١٢.

١١١. آية قرانية.

١١٢. معارج القدس ص ١٩٩.

١١٣. معارج القدس — ص ١٦٤.

١١٤. معارج القدس — ص ٢٠٣.

١١٥. الفارابي نقلاً عن الحقيقة في نظر الغزالي: د سليمان دنيا.

١١٦. النجاة: ابن سينا — ص ٤١٥.

١١٧. المضنون به على غير أهلها — ص ١٤٥.

١١٨. النجاة: ابن سينا — ص ٤٢٢.

١١٩. معارج القدس — ص١٥٠.

١٢٠. م. س — ص ١٩٤.

١٢١. م س — ص ٣٠.

١٢٢. الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٢١.

١٢٣. معارج القدس — ص ٢٠١.

١٢٤. م. س — ص ١٦.

١٢٥. النجاة: ابن سينا: ص ٢٥٧.

١٢٦. معارج القدس — ص ٢٠.

١٢٧. الإشارات: ابن سينا طبع لندن — ص ١١٩.

١٢٨. معارج القدس: ص ٣٦.

١٢٩. معارج — ص ٤٠.

١٣٠. النجاة: ابن سينا — ص٢٥٩.

١٣١. معارج القدس — ص ٥١.

١٣٢. النجاة: ابن سينا — ص ٢٩٧.

١٣٣. معارج القدس — ص ٥٦.

١٣٤. سورة النور.

١٣٥. معارج القدس — ص ٥٨.

١٣٦. معارج القدس — ص ٥٩.

١٣٧. معارج القدس — ص ٣١.

١٣٨. النجاة: ابن سينا حـ ٢- ص ٥٧.

١٣٩. معارج القدس — ص ٦١.

١٤٠. معارج القدس — ص ٦١.

١٤١. معارج القدس — ص ١٦٥.

١٤٢. معارج القدس — ص١٦٥.

١٤٣. الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٨٩.

١٤٤. معارج القدس — ص ٥٠.

١٤٥. معارج القدس — ص ٨٢.

١٤٦. معارج القدس — ص ٨٣.

١٤٧. قصة الحضارة: بول ديورانت: ترجمة محمد بدران — منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم — بجامعة الدول العربية — القاهرة ١٩٧١ — مطابع الدجول جـ ١٣ — ص ٣٦٣- ٣٦٤.

الفصل الخامس

الغزالي متصوفاً

عرف التصوف كفلسفة وكسلوك منذ القديم وظهرت النزعات الصوفية في اكثر الحركات الفكرية في العالم لهذا لم يتخذ التصوف الإسلامي من نفسه مذهباً خاصاً يعود إليه المتصوفون ويتميزون به فالمتصوفة أنفسهم لم يقبلوا تسميتهم بفرقة أو طائفة أو مذهب، ولم يقبلوا أن يقطعوا الصلة مع التيارات الصوفية السابقة لهم، لاعتقادهم أن الرياضة الروحية توصل الإنسان إلى القرب من الله بصرف النظر عن انتمائه الديني أو المذهبي،- لذا نجد أن الصوفية كانت تنتمي لكل المذاهب ولا نجد في العالم وعلى مدى العصور السابقة ديانة أو مذهباً لا ينتمي إليه متصوف.

والغزالي الذي جاهد في طلب المعرفة منذ بلوغه أو مراهقته كما يذكر في المنقذ من الضلال ومازال يجاهد في طلب الحقيقة ونوّع الطرق في الوصول إليها عن طريق الفكر الباطني أو الفقه الشرعي الإسلامي أو عن طريق الفلسفة ولكنه لم يستطع الوصول إليها فعلاً إلا عن طريق التصوف كما يدعي لأن طريق التصوف بزعم معظم المتصوفة هو الطريق المباشر والمختصر لكشف الحقيقة. يقول الغزالي: ""ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل. وكان حاصل عملهم: قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتجليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم: من مطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات

المأثورة عن الجنيد، والشّبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى أطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات"".[1]

فالغزالي لم يصرح أنه اختار طريقاً عن طيب خاطر وعن تصميم سوى طريق التصوف علماً أنه مارس أصنافاً معرفية ومذهبية عدة وخرج منها جميعاً ليعود إلى التصوف الذي كان قد اطلع على أسراره منذ طفولته. فهل يمكن أن نعتبر أن الغزالي اتخذ من التصوف ملاذاً أخيراً لرحلته الفكرية الطويلة؟ أم أنه اعتبر التصوف مرحلة لم يسمح له الزمن أن يغيرها فكانت الأخيرة؟ هذا ما نريد أن نتبعه بعناية وإدراك كما فعلنا في فصولنا السابقة في دراستنا للغزالي الذي يحتاج إلى هذه العناية الفائقة والتمعن الكبير علّ الباحث يصل إلى حقيقة الغزالي أو يقترب منها، فالباحث إذا اقترب من حقيقة الأمر فالأمل قائم في الوصول إليه.

ولكن من استفاد من تصوف الغزالي، هل الغزالي ذاته؟ أم الصوفية بشكل عام؟ هذا ما يجيب عنه وول ديورانت بقوله: ""وكان اعتناق الغزالي لمذهب التصوف نصراً باهراً للصوفية، فأخذ أهل السنة من بعدها بالتصوف حتى طغت عقائد المتصوفة وقتاً ما على قواعد الدين نعم إن علماء الدين والشريعة الإسلامية كانوا لا يزالون من الوجهة الرسمية أصحاب الكلمة العليا في علم الدين والشريعة، ولكن ميدان التفكير الديني استسلم لمشايخ الطرق وأولياء الله الصالحين. ومن عجب أن ظهور طائفة الرهبان الفرنسيس في المسيحية قد عاصره نوع جديد من الزهد والنسك في العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر الميلادي، فقد أخذ الزهاد المتصوفة يهجرون الحياة العائلية ويحيون حياة الأخوة الدينية بزعامة شيخ لهم، ويسمون أنفسهم الفقراء أو الدراويش وثانيها لفظ فارسي معناه ""السائل"" وكان هؤلاء يسعون بطرق مختلفة إلى

التسامي بأرواحهم ليرتفعوا بها إلى الفناء في روح الله، فيستطيعوا بذلك الإتيان بعجائب الأعمال، فمنهم من كانت وسيلته إلى هذا لتسامي هي الصلاة والتأمل ومنهم من كانت سبيله إليها النشوة التي تعقب الأذكار العنيفة""[2]

وإذا أردنا أن ندرس الغزالي في تصوفه لابد أن نفرق بين الذاتية والموضوعية عنده لأن التجربة الصوفية تجربة ذاتية صرفة لا يشارك فيها الصوفي غيره وإنما هي مجاهدة ورياضة للنفس الإنسانية الفردية بقصد الوصول إلى الله ويختلف هذا الوصول من مجرد المحبة والعشق الإلهي إلى وحدة الوجود والحلول في ذات الله، وينكر الغزالي الحلول وحتى وحدة الوجود أحياناً ولكنه من سياق حديثه نفهم أنه يؤمن إيمان كل صوفي بالمراحل التي يتدرج فيها المريد العارف حتى يصل إلى الاتحاد وهو يدافع كثيراً عن الشطحات التي وردت على لسان الحلاج والبسطامي وغيره من عبارات مثل ""سبحاني ما أعظم شأني"" و""ما تحت هذه الجبة إلا الله"" وغيرها من الأقوال التي يتناقلها الناس عنهم وزخرت كتب الصوفية بمثلها. إن الغزالي يدافع عن هذه الشطحات ويعتبرها نوعاً من السكر والذي يشرب الخمرة الإلهية يسكر ويهذي. إننا نلاحظ كثيراً أن الغزالي حذر جداً أن يوقع نفسه ويظهر أمام العامه الذين كسب ودهم منذ البداية بهذا المظهر الذي يخرجه بعرف العامة عن كونه حجة وحامياً للشريعة ومدافعاً عنها.

والغزالي على ما يبدو جاد في السير في طريق الصوفية وهذا الطريق رغم وعورته وإحاطته بالمخاطر الكثيرة التي كان الغزالي في ركوبها حذراً لا يخطو خطوة دون أن يؤمن حمايته من أخطارها، وكان رأي العامة الرأي الأكثر تأثيراً في تفكيره وربما كل ظاهر كتبه يتجه باتجاه إرضائهم. فهل كان الغزالي في سلوكه طريق التصوف يهدف لإرضاء العامة أيضاً؟ أم أنه كان في هذا يطلب إرضاء أكثر من جهة كان الغزالي يخشى انزعاجها؟ ربما كان الأمر الثاني أكثر قبولاً عند الغزالي فالباطنية تلتقي كثيراً مع الصوفية

وقد اعتمدت في معظم تأويلاتها على تأويل المتصوفة وكانت الباطنية في فترة من الفترات هي والصوفية في صف واحد. وربما كان الغزالي في سلوكه طريق الصوفية يرضى بذلك السلطة الحاكمة لأن الحكومات وخاصة الحكومات التركية التي جاءت فيما بعد ومنذ السيطرة على العرش العباسي تقرب الصوفية لكي يشعر الناس من خلال طروحاتهم أن العدالة التي ينشدها الناس هي في الآخرة ولا سبيل إليها إلا الفقر والدروشة والخروج من الدنيا، فعندما يتلهى الناس بهذه الشؤون فالتطلع إلى السلطة وتغييرها ومناقشة عدلها أو ظلمها مسألة ثانوية وبعيدة المنال. وربما كان الغزالي يريد في سلوكه طريق الصوفي إرضاء الفلاسفة الناقمين عليه، فالصوفية فلسفة مثالية أو مادية مثالية إذا أردنا التدقيق بها فمن خلال روحانيتها وتأكيدها على وحدة الجوهر بصفتيه المادية والروحانية نجدها تزاوج بحنكة بين المادي والروحاني فهل يقصد الغزالي هذا فهو يعود إلى الفلسفة أيضاً عن طريق التصوف؟

يقول الدكتور حنا فاخوري ""هل نستطيع أن نسمي الغزالي صوفياً؟ قد أنكر بعضهم ذلك عليه، منهم أبو العطا البقري، وبرهانه على ذلك إقرار الغزالي في المنقذ من الضلال بأنه ظل يحب الأولاد والمال ويحن إلى الوطن ويخشى السلطان، حين الخلوة، وبعدها) فالغزالي إذن لم يختل خلوة صحيحة وعزلة صافية صادقة. ويقول أبو العطا البقري: (إن الخلوة والعزلة لم تفد الغزالي شيئاً ما، لا في روحه وتفكيره، ولا في وسائله وغاياته، ولا في علمه ويقينه، ولا في شكه واطمئنانه.

أو بعبارة أدق: كانت خلوته وعزلته كما تقدم، افتراضية فحسب. نعم: هو ترك التدريس حقاً، فرَّ من بغداد بلا نزاع، اعتزل بالشام حقيقة، اختلى بصخرة بيت المقدس، وأغلق على نفسه منارة دمشق بكل تأكيد. ولكن من خلال سيرة الغزالي، وكتبه التي ألفها في الشطر الثاني من حياته تَنمُّ عن دراسة صوفية صادقة تعبر عن إيمان الغزالي، هذا الإيمان الذي فرضته

الظروف التي عاشها الغزالي متنقلاً بين البلدان متقلباً بين الأفكار متصارعاً مع غيره ومع ذاته أخيراً، رحلة العذاب هذه كانت بأمس الحاجة إلى الاستقرار النفسي والفكري لم يجد الغزالي ضالته إلا في التصوف، والتصوف يمثل الرضى النفسي والترفع عن الحاجات الدُّنيويّة والإنزواء في الزهد والتعبد بانتظار التسليم لما يوعد الناس به من حياة أفضل ويرى جولد تسيهر أن الغزالي لاحظ أن ""الفكر الدّيني في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميين الملتوية"" ورأى الخطر المحدق بالدين ""مجسماً في عنصرين من عناصر النشاط في العلوم الشرعية، كانا في نظره من ألد أعداء الديانة القلبية النفسية وهما الدقائق الجدلية في العقائد، والتعريفات الملتوية في الفقه، وهما مما عمر ساحة العلوم الدينية، وقوض صرح الروح الدينية العامة""[٤] فهب يدافع عن الدين، ويحاول أن يجعل منه غذاء للنفوس، وذلك بتنمية الشعور الديني ""كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه وذلك بدلاً من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية الخاصة بأهل الفقه والعقائد"" وأخذ يبحث عن المعاني الدقيقة للبدن: ""بإضافة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخباث والأقذار، بل للطهارة أربع مراتب: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات، وتطهير الجوارح عن الجرائم والآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة: وتطهير السر عما سوى الله""[٥] وكذلك الصلاة فالصلاة ليست تحريكاً للسان بالكلام والجسم بالركوع والقيام، بل بفهم المعاني وتعقيل القلب وتجديد ذكر الله، ورسوخ عقد الإيمان وحضور القلب. وما أبعد هذا عن رأي الفقهاء: ""فإنهم لا يتصرفون في الباطن ولا يشقّون عن القلوب، بل يبنون ظاهر أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح""[٦]

والأمر الملفت للنظر أن الاعتقاد السائد في النقد الفكري للغزالي أنه عندما هاجم الفلاسفة وكأنه خرج من دائرة الفكر الفلسفي ليدخل في دائرة فلسفية من نوع آخر وهي الفلسفة الصوفية ومعطياتها النظرية والعملية، ولكن الغزالي

لم يخرج فعلاً من كل الدوائر التي تحدث فيها ومارس الفكر فيها خروجاً نهائياً لأنه في وقت ما وفي ظرف ما لابد من عودته ولو كانت هذه العودة غير مباشرة وإنما هي بلباس آخر وبغطاء آخر. وعند الغزالي القدرة على التلاؤم في كل وضع جديد، حتى أنه لا يستخدم أسلوب التدبير كما يفعل الآخرون، وفي اعترافاته أيضاً لم يلجأ لأسلوب التبرير أو ما يسمى بالرجوع عن الخطأ، فهو لم يعترف أبداً بأنه أخطأ وإن كان يذكر أخطاءه واحدة واحدة وهو يراها تطوراً في حياته وعبوراً من مرحلة إلى أخرى، وهذا الانتقال بزعمه من حسن إلى الأحسن ومن فضيلة إلى أخرى. والمرحلة الجديدة تتطلب منه أن يهاجم سابقتها هجوماً عنيفاً.

وإذا كان البعض قد نفى أن يكون الغزالي صوفياً فهم اعتمدوا على أن الغزالي لم يكن صاحب طريقة صوفية في الوقت الذي كانت الفرق الصوفية تشهد في معظم البلدان نشاطاً واسعاً، وكانت كرامات مشايخهم يتناقلها الناس في زمانهم وبعد زمانهم، والغزالي يتحدث عن هذه الكرامات، وأضفى على الأولياء والمشايخ مسحة قدسية، وإذا لم يكن الغزالي صاحب طريقة فهو أيضاً لم يتبع طريقة معروفة في زمانه ليشهد الناس على تصوفه وانتمائه للصوفية سلوكاً ونظراً. وهؤلاء والذين أنكروا على الغزالي تصوفه لم ينكروا أبحاثه في الصوفية فهم لاشك يعتبرون الغزالي كاتباً مؤرخاً لها وباحثاً في قضاياها لا غير معتقدين أن الانتماء للصوفية يتطلب نظراً وعملاً فالغزالي كان ذا نظر صوفي دون أن يرافق نظره هذا عملاً أو ما تسميها الصوفية رياضة ويعتبرونها نوعاً من العبادة الصوفية بموجبها يتقرب المريد إلى الله. وقد يتطور هذا الاقتراب ليصبح عشقاً ثم يتحول إلى اتحاد فوحدة وجود فحلول، عند الكثير من المتصوفين. ولكن كان الغزالي قد تحدث في معظم كتبه عن هذه المراحل وبرر لأهل الشطح أقوالهم كدليل لاستغراقه الزائد في التصوف، ونحن نعتقد أن الغزالي كان في هذا صادقاً ومخلصاً، ولولا صدقه وإخلاصه

للتصوف لما خصص معظم كتبه لكي تتحدث عن القضايا الصوفية العميقة، كما أن الباحث الذي يبحث الظواهر الصوفية لا يستطيع النفوذ إلى الأعماق التي تجعله من ذوي الشأن أو من أصحاب الطريقة. لقد كتب الغزالي عن الأنوار المشرقة في النفس وعن المقامات والأحوال، وعن الوجد وعن الاتحاد والتجلي وكل هذه الأمور الهامة في عقائد الصوفية والتي تحدث عنها الغزالي بحيثياتها التي لا يستطيع غير الصوفي التحدث فيها، فهي تحتاج إلى إيمان عميق في الطريقة ونعتقد أن الغزالي كان مخلصاً لها. يقول الأستاذ محمد الراشد في كتابه: ""وحدة الوجود. من الغزالي إلى ابن عربي"": ""إن خطوات الغزالي ومؤلفاته كلها تشير إلى أنه وجد ضالته عند الصوفية، وأنه يؤمن بما يؤمنون. وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنه كان في طويّته مع رابعة العدوية والبسطامي والجنيد والحلاج والنفري وسواهم، وإن لم يعمد إلى التعبير عن رؤيته بالاتحاد ووحدة الوجود بشكل صحيح. فهو على سبيل المثال يؤكد في كتابه ""ميزان العمل"" على وحدة النفس والكون مقرراً) (والعالم بما فيه من العجائب تصنيف الله وتأليفه وإبداعه واختراعه. والنفس جزء من أجزاء العالم. كل جزء من أجزاء العالم مشحون بالعجائب)[٧] كما حوّم حول وحدة الوجود بشكل أو بآخر في القسم الأخير من الجزء الثالث من كتاب (إحياء علوم الدين) على سبيل المثال"".[٨]

ويعبر الغزالي عن إيمانه بالصوفية في نقده لذاته: ""وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه: هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي""[٩] فهذا العلم الذي به يترك الجاه والمال والسلطان ويلتفت إلى الزهد والقرب ويؤكد الغزالي ذلك في كتابه أيها الولد: ""ومع كل ما كنت أعرفه من خشونة في معالجة الناس ومن احتقاره للآخرين.. فإنني اقتنعت بأنه عاد مطهراً من هذه العيوب وأصبح على نقيض ما

كان من قبل. ولقد ظننت في أول الأمر أن يلف نفسه بثياب الرياء، ولكنني تحققت بعد البحث أن الضد هو الصواب وأن الرجل قد صح بعد جنون""[١٠] وإذا ما تمعنا ملياً في هذا القول نجد الغزالي وهو الذي يتكلم عن نفسه بلغة الآخر ولعله يقول ذلك لخاصة الأذكياء الذين ربما يفهمونه أكثر من فهم العامة وكأنه يقول أن الحقيقة هي ضد كل ما كتب وأن الغزالي لم يضيع هذه الحقيقة منذ البداية ولكنه لأمر ما خالفها وعارضها، وهو يصرح هذا التصريح الذي مرره في مقدمة كتابه أيها الولد وهو من الكتب التي ألقها في الشطر الثاني من حياته ونلاحظ البراعة في الأسلوب فهو يدمج الأنا بالهو لكي لا يؤاخذ على ذلك ولكي لا يتعمد الإشارة إليه بشكل مباشر.

وربما كان الغزالي يعتبر التصوف مذهبه الخاص الذي اعتمده منذ بلوغه والخاص عند الغزالي دائماً محجوب عن دين العامة وبما أن الغزالي كان يصرح باستمرار أنه كان يكتب لثلاثة أنواع من الناس فما كتبه في التصوف يعني به الصنف الثالث وهو خاصته الأذكياء والذين يعتبر الغزالي نفسه منهم، والخاص غير العام ولا يمكن أن ينطبق عليه. وليس علينا إلا أن نصنف كتب الغزالي من جديد ويجب أن يعتمد هذا التصنيف تصنيف الغزالي للناس وأنواعها الثلاثة وربما نتبع التصنيف ذاته لكل كتاب من كتبه وحسب أقواله وعلينا أن ندقق في هذه الأقوال وما رافقها من رموز لها دلالاتها البعيدة التي يرمي إليها الغزالي، وقد نصل إلى حقيقة مقاصده وقد لا نصل لما يتشعب منهجه في البحث لقضايا قد يعتريها التناقض أحياناً، وهذا أمر طبيعي لأن تقسيم المنهج إلى ثلاثة أشكال متناقضة سيؤدي حتماً لمثل هذا التناقض، ولعجز المدقق أحياناً أن ينسب قولاً لصنف يقصده الغزالي فقد نعرف القصد وقد نجهله. ولكننا في أكثر الحالات نكتشف الحقيقة التي يريدها الغزالي. لما لنصوصه من وضوح ولاستخدام الغزالي قواعد البلاغة في التعبير ولكم تساعد البلاغة على الفهم وتفي بالغرض المطلوب وإذا أردنا أن ندرس التصوف

عند الغزالي بحسب إيمانه به وتطور هذا الإيمان فليس علينا إلا أن ندرسه من خلال كتبه المتتالية ويعتبر كتابه الكبير ""إحياء علوم الدين أول كتاب بث فيه الروح الصوفية لما تضمنه هذا الكتاب من ملامح صوفية واضحة، وقد قسمه الغزالي إلى أربعة أرباع يقول الغزالي: ""وقد أسسته على أربعة أرباع وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات"" وكل ربع يتضمن عشرة كتب:

""ويشتمل ربع العبادات على عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحج، وكتاب آداب تلاوة القرآن، وكتاب الأذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد في الأوقات..

وأما ربع العادات فيشتمل على عشرة كتب: كتاب آداب الأكل، وكتاب آداب النكاح، وكتاب أحكام الكسب، وكتاب الحلال والحرام، وكتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، وكتاب العزلة، وكتاب آداب السفر، وكتاب السماع والوجد، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة..

وأما ربع المهلكات فيشتمل على عشرة كتب: كتاب شرح عجائب القلب، وكتاب رياضة النفس، وكتاب آفات الشهوتين: شهوة البطن وشهوة الفرج، وكتاب آفات اللسان"" وكتاب آفات الغضب والحقد والحسد، وكتاب ذم الدنيا، وكتاب ذم المال، والبخل، وكتاب ذم الجاه والرياء، وكتاب ذم الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور..

وأما ربع المنجيات فيشتمل على عشرة كتب: كتاب التوبة وكتاب الصبر، وكتاب الخوف والرجاء وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت""[١٢]

ونلاحظ من خلال أسماء الكتب وعناوين موضوعاتها أنها كتب عامة يغلب عليها الفقه باستثناء بعض الكتب التي تدل على التصوف ففي ربع العبادات ورد كتاب ترتيب الأوراد في الأوقات وهذا يدل على خبرة الغزالي الصوفية وخاصة الأوراد التي كانت من العناوين البارزة في الطرق الصوفية وفي ظهور الكرامات التي كان شيوخ الصوفية يستخدمونها في حال الوجد والرياضة والصوفية وفي ربع العادات أيضاً نجد كتاب العزلة وكتاب السماع والوجد وهما على صلة وثيقة بالسلوك الصوفي وطريقته في التعبد والزهد.

وفي ربع المهلكات نجد كتاب رياضة النفس والكتب التي ذكرناها في ذم الدنيا وغيرها أيضاً لها دلالتها الصوفية أما ربع المنجيات فكل الكتب التي يوردها هي قواعد ترتكز عليها الصوفية في سلوكها في الأحوال والمقامات ويمكن اعتبار هذا الربع الأكثر تركيزاً في نظرة الغزالي الصوفية. وسنحاول من خلال ما نستطيع أن ندرسه من هذه الكتب أن نبين مذهب الغزالي الصوفي بالإضافة إلى غير كتاب الإحياء من كتب هامة عند الباحثين عن تصوف الغزالي ومن أشهرها كتاب ""مشكاة الأنوار"" الذي يعتبر من أهم الكتب التي ألّفها الغزالي ومن أهم الكتب التي اعتمد عليها المتصوفون المتأخرون ومن أشهر الفلاسفة الصوفيين تأثراً بهذا الكتاب كان السهروردي المقتول في حلب حيث اعتمد في فلسفته الإشراقية على منطلقات الغزالي الاستشراقية في مشكاة الأنوار. وسنبحث ذلك أيضاً..

ونبدأ قبل الحديث عن الأوراد في كتاب الأذكار والدعوات وهذه وثيقة الصلة بالأوراد يدل على فضيلة الذكر قوله سبحانه وتعالى: ""فاذكروني أذكركم""[١٣] ""وقال ثابت البناني رحمه الله: إني أعلم متى يذكرني ربي عز وجل، ففزعوا منه وقالوا: كيف تعلم ذلك؟ فقال إذا ذكرته ذكرني""[١٤]. فالغزالي يعني بالتذكر تذكر الله سبحانه ويعتبره انفع وأفضل العبادات ومع أن الغزالي في دراسته يميل إلى الفقه والكلام إلا أنه يعطي رأياً صوفياً فيه

فيقول: ""فاعلم أن تحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة، والقدر الذي يسمح بذكره في علم المعاملة: أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب، فأما الذكر باللسان والقلب لاه فهو قليل الجدوى، وفي الأخبار ما يدل عليه أيضاً. وحضور القلب في لحظة بالذكر والذهول عن الله عز وجل مع الاشتغال بالدنيا أيضاً قليل الجدوى، بل حضور القلب مع الله تعالى على الدوام أو في أكثر الوقت، هو المقدم على العبادات، بل به تشرف سائر العبادات وهو غاية ثمرة العبادات العلمية. وللذكر أول وآخر، فأوله يوجب الأنس والحب لله. وآخره يوجب الأنس والحب ويصدر عنه""(١٥)

أما في كتاب الأوراد وهو الكتاب العاشر من كتاب الإحياء وآخر ربع العبادات وفي هذا الكتاب يعبر الغزالي عن تصوفه ويبدأ هذا بمحبة الله وعرفانه. يقول الغزالي: ""أعلم أن الناظرين بنور البصيرة علموا أنه لا نجاة إلا في لقاء الله تعالى، وأنه لا سبيل إلى اللقاء إلا بأن يموت العبد محباً لله تعالى وعارفاً بالله سبحانه، وأن المحبة والأنس لا تحصل إلا من دوام ذكر المحبوب والمواظبة عليه، وأن المعرفة به لا تحصل إلا بدوام الفكر فيه وفي صفاته وأفعاله، وليس في الوجود سوى الله تعالى وأفعاله، ولن يتيسر دوام الذكر والفكر إلا بوداع الدنيا وشهواتها، والاجتزاء منها بقدر البلغة والضرورة، وكل ذلك لا يتم إلا باستغراق أوقات الليل والنهار في وظائف الأذكار والأفكار، والنفس لما جبلت عليه من السآمة والملال والاستقلال وأن الله تعالى لا يمل حتى تملوا""(١٦) (ونلاحظ هنا ميل الغزالي إلى القول بوحدة الوجود عندما يقول أن ليس في الوجود سوى الله تعالى وأفعاله"" وهذه المسألة هي من أهم المسائل التي تشير إلى التصوف وقد كان الاعتقاد السائد أن متصوفة السُنَّة وهذا اصطلاح أطلقه البعض على المعتدلين من المتصوفين وعلى رأسهم الغزالي - لم يقولوا بوحدة الوجود لاعتقادهم أن هذه المسألة تخرج خارج الفكر الإسلامي وتضع أصحاب وحدة الوجود ضمن الفلسفات اليونانية المتأخرة في

الفكر اليوناني ومن أهمها الأفلاطونية الحديثة التي قالت بشكل واضح في وحدة الوجود. وعندما ندقق في قول الغزالي هذا فإننا نجد الغزالي قد جنح كغيره من المتصوفة المتشددين إلى القول بوحدة الوجود.

والغزالي يرى أن الأوراد سبعة ويعني بها أوراد النهار وهي: ""فما بين طلوع الصبح إلى طلوع قرص الشمس ورد، وما بين طلوع الشمس إلى الزوال وردان، وما بين الزوال إلى وقت العصر وردان وما بين العصر والمغرب وردان. والليل ينقسم إلى أربعة أوراد: وردان من المغرب إلى وقت نوم الناس، ووردان من النصف الأخير من الليل إلى طلوع الفجر"".(١٧)

أما ما هي الأوراد التي يقول بها الغزالي فهي كلمات يرددها عند التهجد ويقول فيها: ""وهذه الكلمات عشر: **الأولى:** قوله لا إله الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير.

الثانية: قوله: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الثالثة: قوله: سبّوح قدوس رب الملائكة والروح.

الرابعة: قوله: سبحان الله العظيم بحمده.

الخامسة: قوله: استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأسأله التوبة.

السادسة: قوله: اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد.

السابعة: قوله: لا إله إلا الله الملك الحق المبين.

الثامنة: قوله: باسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم.

التاسعة: اللهم صلِّ على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

العاشرة: قوله: أعوذ بالله السميع العليم من الشطيان الرجيم، ورب أعوذ بك من همزات الشياطين، وأعوذ بك رب أن يحضرون""(١٨)

وقد وردت هذه الأوراد أو مثيلاتها عند معظم المتصوفة، والغاية من الأوراد أن يبقى الإنسان على ذكر الله وطلب القرب منه، والأوراد هي نوع من الرياضة العرفانية التي يقوم بها العبد في النهار وفي الليل ليكون على صلة بالله وليبقى على محبته لأن المحبة أول درجات سلم المعرفة الصوفيه، والصوفية تهتم كثيراً بالأوراد وتعول عليها أهمية كبرى وتعتبرها دعوة من العبد إلى خالقه وتستمر الدعوة بانتظار الاستجابة حيث قال تعالى: ""ادعوني استجب لكم"" فالدعوة عند الصوفي طلب ملح والأوراد هي طلبات العبيد من السيد. والسيد هو الخالق المبدع وانتظار الجواب قد يطول وقد يقصر بحسب إيمان المريد ورياضته واجتهاده في الرياضة وهذه العلاقة الجدلية بين المريد والخالق هي عنوان المحبة التي يفهمها الصوفي ويجاهد في سبيلها أما ربع العادات فيبدأها الغزالي بآداب الأكل ثم النكاح.. وهذه على ما يبدو يريد بها إرضاء العامة لأنها لا تخرج عن شروح للقضايا الفقهية التي يتناولها الشرع والغزالي يشرحها شرحاً وافياً معتمداً على القرآن والسنة وعلى سير الصحابة. ولا نجد الغزالي إلا ملتزماً بالأصول الفقهية الشرعية دون أن يؤخذ عليه غير ذلك. ولكنه عندما يتحدث في الكتاب السادس من ربع العادات عن آداب العزلة فهو هنا يبدأ الحديث عن قضايا صوفية والعزلة أيضاً من القضايا التي يلجأ إليها الصوفي ليكون وحده في مقابلة الله، دون أن يشاركه أحد في هذه المقابلة لأن المسألة ذاتية فردية لا علاقة للآخرين فيها. والغزالي يستغني أيضاً في هذه المسالة الفقهاء وأصحاب المذاهب ويرى أنهم اختلفوا بين العزلة وبين المخالطة فلكل أنصارها ولكن لابد للغزالي الذي اختبر العزلة مدة ليست بالقصيرة وعاشها وحيداً أو شبه وحيد بقصد الاتجاه إلى الله سبحانه وهذا الأمر تفضله الصوفية ثم يتحدث الغزالي عن فوائد العزلة فيرى فيها ست فوائد.

""**الفائدة الأولى:** التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض فإن ذلك يستدعي فراغاً ولا فراغ في المحافظة فالعزلة وسيلة إليه..

الفائدة الثانية: التخلص بالعزلة عن المعاصي التي يتعرض الإنسان لها غالباً بالمحافظة ويسلم منها في الخلوة.. وهي أربعة: الغيبة والنميمة والرياء والسكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومساوقة الطبع من الأخلاق الرديئة والأعمال الخبيثة التي يوجبها الحرص على الدنيا"" ..

""**الفائدة الثالثة:** الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لأخطارها، وقلما تخلو البلاد عن تعصبات وفتن وخصومات، فالمعتزل عنهم في سلامة منها...

""**الفائدة الرابعة:** الخلاص من شر الناس: فإنهم يؤذونك مرة بالغيبة، ومرة بسوء الظن والتهمة بالاقتراحات والأطماع الكاذبة التي يعسر الوفاء بها، وتارة بالنميمة أو الكذب، فربما يرون منك من الأعمال أو الأقوال ما لا تبلغ عقولهم كنههُ فيتخذون ذلك ذخيرة عندهم يدخرونها لوقت تظهر فرصة للشر، فإذا اعتزلتهم استغنيت من التحفظ عن جميع ذلك..

الفائدة الخامسة: أن ينقطع طمع الناس عنك، وينقطع طمعك عن الناس. فأما انقطاع طمع الناس عنك ففيه فوائد، فإن رضا الناس غاية لا تدرك، فاشتغال المرء بإصلاح نفسه أولى، ومن أهون الحقوق وأيسرها حضور الجنازة، وعيادة المريض، وحضور الولائم والإملاكات وفيها تضييع الأوقات وتعرض للآفات...

الفائدة السادسة: الخلاص من مشاهدة الثقلاء والحمقى، ومقاساة حمقهم وأخلاقهم فإن رؤية الثقيل هي العمى الأصغر، قيل للأعمى: مم عمشت عيناك؟ قال: من النظر إلى الثقلاء"".[١٩]

ولكن الغزالي يحذر من الآفات التي تؤدي إليها العزلة فلابد من الاستعانة بالغير وهذا يؤدي إلى المخالطة وللتغلب على آفات العزلة لابد من اتباع سبعة فوائد:

الفائدة الأولى: التعليم والتعلم.

الفائدة الثانية: النفع والانتفاع.

الفائدة الثالثة: التأديب والتأدب.

الفائدة الرابعة: الاستئناس والإيناس.

الفائدة الخامسة: في نيل الثواب وإنالته.

الفائدة السادسة: التواضع.

الفائدة السابعة: التجارب.[٢٠]

وهذه الفوائد لا يمكن أن تتم إلا بالاختلاط أي أن الغزالي هنا يزاوج بين العزلة وبين الاختلاط فلا ينصح بالعزلة التامة ولا ينصح بالاختلاط التام وإنما على الإنسان أن يعيش بشكل وسط بين العزلة والاختلاط لكي يتلافى أمراض كل منهما ويتحاشى الوقوع في أخطائهما.

أما كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة فالغزالي يقدمه بقوله: أما بعد فإن آداب الظواهر عنوان آداب البواطن وحركات الجوارح ثمرات الخواطر والأعمال نتيجة الأخلاق والآداب رشح المعارف وسائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها وأنوار السرائر هي التي تشرق على الظواهر فتزينها وتجليها، وتبدل بالمماس مكارمها ومساويها. ومن لم يخشع قلبه لم تخشع جوارحه. ومن لم يكن صدره مشكاة الأنوار الإلهية لم يفض على ظاهر جمال الآداب النبوية""[٢١] ويشرح الغزالي في هذا الكتاب أخلاق النبي (ص) من وصف الله سبحانه ""وإنك لعلى خلق عظيم""[٢٢] ويستخرج سيرة الرسول (ص) ومكارم الأخلاق التي كان يتحلّى بها والتي يعتبرها الغزالي من أهم صفات النبوة ويستعرض آداب الرسول في الطعام والكلام والتواضع والشجاعة وآداب اللباس

عند الرسول (ص) وعفوه عند المقدرة: ويتحدث عن معجزاته التي هي أيضاً من صفات النبوة ويعتبر الغزالي بأن أهم معجزة جاء بها الرسول (ص) هي القرآن الكريم ثم يذكر بعض المعجزات التي رويت عن الرسول (ص).

أما ربع المهلكات فيبدأها الغزالي في كتاب عجائب القلب وأول ما يلفت نظر الغزالي تعابير القلب والنفس والروح والعقل وما هو المراد بهذه الأسامي ويرى الغزالي أن أكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسامي واشتراكها بين مسميات مختلفة"".[٢٣]

أما لفظ القلب: ""وهو يطلق لمعنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص، وفي باطنه تجويف، وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه..

والمعنى الثاني: هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب..

وشرح ذلك مما نتوقاه لمعنيين: أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا من هذا الكتاب إلا علوم المعاملة. والثاني أن تحقيقه يستدعي إفشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله (ص) فليس لغيره أن يتكلم فيه، والمقصود أنا إذا أطلقنا لفظ القلب في هذا الكتاب أردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر أوصافهم وأحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها، وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها...

اللفظ الثاني: الروح وهو أيضاً يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين: أحدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني. فينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجواء البدن، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت، فإنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به، والحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان، والروح مثالها السراج...

المعنى الثاني: هو اللطيفة العامة المدركة من الإنسان وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب، وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: (قل الروح من أمر ربي)[٢٤] وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته...

اللفظ الثالث: النفس، وهو أيضاً مشترك بين معانٍ ويتعلق بغرضنا منه معنيان: أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان. فيقولون: لابد من مجاهدة النفس وكسرها وإليه الإشارة بقوله عليه السلام (أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك).[٢٥]

المعنى الثاني: هي اللطيفة التي ذكرناها التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها: فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة...

وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه..

وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء.

اللفظ الرابع: العقل، وهو أيضاً مشترك لمعان مختلفة ذكرناها في كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جملتها معنيان: أحدهما أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب...

والثاني أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة، ونحن نعلم أن كل عالم فله في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفة حالة فيه، والصفة غير الموصوف، والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك أعني المدرك وهو المراد بقوله (ص)

(أول ما خلق الله العقل) فإن العلم عرض لا يتصور أن يكون أو لمخلوق، بل لابد وأن يكون المحل مخلوقاً قبله أو معه، ولأنه لا يمكن الخطاب معه"".[٢٦]

ولكن ما هو حال القلب بالإضافة إلى أقسام العلوم العقلية الدينية والدينوية والأخروية والغزالي يرى أن القلب مستعد دائماً لقبول حقائق المعلومات ويقول في ذلك: ""أعلم أن القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات كما سبق، ولكن العلوم التي تحل فيه تنقسم إلى عقلية وإلى شرعية. والعقلية تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة. والمكتسبة إلى دنيوية وأخروية""[٢٧] ويشرح الغزالي هذه الأمور شرحاً مستفيضاً ولكننا يجب أن نهتم بمهمة القلب في بيان الفرق بين الإلهام والتعلم، والفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظار، فيرى الغزالي أن العلوم تحصل في القلب فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، وما يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً والإطلاع على السبب الذي منه استفاد العالم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب: والأول: يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع. والثاني: يسمى وحياً وتختص به الأنبياء. والأول يختص به الأولياء والأصفياء. والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء.

وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها الحجاب بي المرآتين تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه. وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو سطور في اللوح المحفوظ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل. وتمام ارتفاع الحجاب بالموت فيه ينكشف الغطاء، وينكشف أيضاً في اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف، وأخرى على التوالي إلى حد ما، ودوامه في غاية الندور فلم

يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه"".[٢٨]

فالعلم عند الغزالي وهو الغاية من نظرية المعرفة يمكن للصوفي الحصول عليه عن طريق الإلهام الإلهي عند كشف الحجاب للعبد وفي كشف الحجاب تزول كل مقومات الإدراك ويرى العبد الحقيقة جلية ومباشرة ودون عناء أو جهد عقلي، وهذه مهمة القلب الذي يملك الاستعداد الأكيد لاستقبال العلوم وحفظها دون وساطة وإنما الإلهام يكون حدساً مباشراً تظهر فيه الحقائق جلية واضحة ويؤكد الغزالي أن هناك أربع درجات في الوجود: وهي ""وجود في اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الحقيقي، ويتبع وجوده الحقيقي ووجوده الخيالي - أعني وجود صورته في الخيال - ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي - أعني وجود صورته في القلب وبعض هذه الموجودات روحانية وبعضها جسمانية. والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض، وهذا اللطف من الحكمة الإلهية، إذ جعل حدقتك على صغر حجمها بحيث تنطبع صورة العالم والسموات والأرض على اتساع أكنافها فيها، ثم يسري من وجودها في الحس وجود إلى الخيال، ثم منه وجود في القلب، فإنك أبداً لا تدرك إلا ما هو واصل إليك"".[٢٩]

ولنا في هذا الرأي ملاحظات: أهمها الأثر الأفلاطوني في وجود الأشياء في اللوح أي في العقل قبل وجودها في العالم، وأن العلم والمعرفة تسير في طريقين: الأول طريق الهبوط وهذا ما يماثل هبوط النفس من عالم المثل عندما تكتشف أن عالم الكون والفساد هو عبارة عن ظلال وخيالات أما العالم الحقيقي أو عالم الحقيقة فهو في عالم المثل. ويمثل الهبوط الإلهام ويمثل الصعود الرياضة والمجاهدة في سبيل الوصول إلى الحقيقة. ولابد في الحالتين من كشف الحجب، فالحجب تكشف في الحالة الأولى بسبب الوحي الإلهي وتحصل في حال النبوة وتكشف الحجب أيضاً في الحالة الثانية وهي حال الولاية الصوفية والغزالي يشرح الآية الكريمة: ""يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم

فرقاناً""[٣٠] ""قيل: نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات، ولذلك كان (ص) يكثر في دعائه من سؤال النور فقال عليه الصلاة والسلام: _اللهم أعطني نوراً وزدني نوراً واجعل لي في قلبي نوراً وفي قبري نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً) قال (في شعري وفي بشري وفي لحمي ودمي وعظمي).[٣١]

ولا يرى الغزالي طريقاً آخر غير طريق الصوفية يوصله إلى الحقيقة وعلى المرء أن يجاهد سالكاً هذا الطريق لتصل إلى معرفة ومحبة الخالق يقول الغزالي: ""أعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات: أما الشواهد: فقوله تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[٣٢] فهل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام وقال (ص) (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار)[٣٣] وقال الله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً)[٣٤] من الإشكالات والشبه (ويرزقه من حيث لا يحتسب)[٣٥] يعلمه علماً من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة)[٣٦] نجد الغزالي ملتزماً التزاماً كاملاً بما يمليه الشرع وهو يؤوّل شأنه شأن كل الصوفية ليكون الشرع مطاوعاً لمذهبه في التصوف ومؤيداً له وأن لا تعارض كما زعم أعداء الصوفية بين الشرع وبين الفلسفة الصوفية والغزالي يسير في طريق الصوفية بالتدريج فهو يعد أن يشرح الإلهام الذي يسقط على القلب والشوق الذي يعتمل في القلب ملبياً نداء الإلهام ومؤكداً أن السبيل الصحيح لسلوك العبد هو المجاهدة ورياضة النفس لذا فإن الغزالي ينتقل في مجال ربع المهلكات ليكون كتابه الثاني فيها هو رياضة النفس، والغاية من رياضة النفس كما يراها الغزالي تهذيب النفس ومعالجة أمراض القلب لأن وجود

سوسة الشيطان ومحاولاته تغيير مسار الطريق من المحبة والشوق والخير إلى الشر وهذه الآفات التي أشار إليها الغزالي ويرى أنها من فعل الشيطان فلا بد لمعالجتها من رياضة النفس التي تمنع مثل هذا الخلل وتجعل الشيطان خاسراً في محاولاته ولكن كيف تتم رياضة النفس؟ فهي تبدأ بالخلق الحسن وهو صفة من صفات سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين ورياضة المتعبدين""[٢٧] وسوء الخلق هو النقيض السلبي والذي إذا كان حسن الخلق من الله تعالى فسوء الخلق من الشيطان حُسن الخلق يؤدى بصاحبه إلى الجنة وسوء الخلق يودي بصاحبه إلى النار. ورياضة النفس كما قلنا تمنع الانزلاق إلى حافة الشيطان وتمنع الوقوع في سوء الخلق وناره. ويرى الغزالي أن الأنفس الإنسانية في هذا المجال نوعان: نوع يقبل التغيير إلى الأفضل للحفاظ على حسن الخلق ونوع لا يمكن تغييره بعد انحرافه إلى جانب الشر والشيطان. لذا فإن الرياضة تعني النوع الأول بقصد الرجوع إلى الطبيعة الإنسانية الخيرة التي هي من فضل الطبيعة الإلهية. ويشير الغزالي إلى ذلك فيقول: ""أعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فإن الطباع لا تتغير""[٢٩] وسبب ذلك كثير منه قوة الغريزة والشهوة التي تسوق صاحبها لعمل الخبائث. وباعتقاد الإنسان أن كل ما يعمله فهو حسن، والإنسان المغفل لا يميز بين الحق والباطل، والبعض يمارس القبح عادة دون أن يتعود العمل الصالح، وقد يعتقد أن الأعمال القبيحة هي المُستحسنة، وأن تكون تربيته على العمل الفاسد. وهذه الآفات التي يذكرها الغزالي هي المانعة للإنسان من عمل الخير والسلوك الحسن.

ولكن ما هي الطريق إلى تهذيب الأخلاق؟ يرى الغزالي أن الطريق يتم بالاعتدال ""وقد عرفت من قبل أن الاعتدال في الأخلاق هو صحة النفس، والميل

عن الاعتدال سقم ومرض فيها. كما أن الاعتدال في مزاج البدن هو صحة له، والميل عن الاعتدال مرض فيه فلنتخذ البدن مثالاً"".[٤٠]

ولكن هل يستطيع الإنسان أن يكتشف عيوب نفسه؟ وهل يستطيع معالجتها؟ يرى الغزالي ذلك ممكناً في أربع طرق:

الأول: أن يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ويحكمه في نفسه ويتبع إشارته في مجاهدته...

الثاني: أن يطلب صديقاً بصيراً متديناً رقيباً على نفسه ليلاحظ أحواله وأفعاله..؟

الطريق الثالث: أن يستفيد معرفة عيوب نفسه من ألسنة أعدائه فإن عين السخط تُبدي المساوي. ولعل انتفاع الإنسان بعدوّ مشاحن يذكره عيوبه أكثر من انتفاعه بصديق مداهن يثني عليه ويمدحه ويخفي عنه عيبه.

الطريق الرابع: أن يخالط الناس فكل ما رآه مذموماً فيما بين الخلق فليطالب نفسه به وينسبها إليه، فإن المؤمن مرآة المؤمن فيرى من عيوب غيره عيوب نفسه ويعلم أن الطباع متقاربة في اتباع الهوى"".[٤١]

والغزالي في كتابه الثالث من ربع المهلكات عنوانه كسر الشهوتين ويقصد بالشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج فيعتبر الغزالي شهوة البطن من أعظم المهلكات لابن آدم ""فيها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار إذ نهيا عن شجرة فغلبتهم شهوتهم حتى أكلا منها فبدت لهما سوآتهما"" البطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدواء والآفات إذ يتبعها شهوة الفرج وشدة الشبق على المنكوحات، ثم تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة في الجاه والمال اللذين هما وسيلة إلى التوسع في المنكوحات والمطعومات ثم يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات، ثم يتولد بينهما آفة الرياء وغائلة التفاخر والتكاثر والكبرياء، ثم يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء ثم يفضي

ذلك بصاحبه إلى اقتحام البغي والمنكر والفحشاء، وكل ذلك ثمرة إهمال المعدة وما يتولد فيها من بطر الشبع، والامتلاء، ولو ذلل العبد نفسه بالجوع وضيق به مجاري الشيطان لأذعنت لطاعة الله عز وجل"".[٤٢]

فالغزالي يجعل سبب الشهوتين الأولى وهي البطن الذي يؤدي إلى الثانية وهي شهوة الفرج، ويبين الغزالي فضيلة الجوع على الشبع ويورد عدداً من الأحاديث النبوية الشريفة ليدلل على شرعية ذلك ويعدد فوائد الجوع في عشر فوائد:

الفائدة الأولى: صفاء القلب وإيقاد القريحة وإنفاذ البصيرة...

الفائدة الثانية: رقة القلب وصفاؤه الذي به يتهيأ إدراك لذة المثابرة والتأثر بالذكر، فكم من ذكر يجري على اللسان مع حضور القلب..

الفائدة الثالثة: الانكسار والذل وزوال البطر والفرح والأثر الذي هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى..

الفائدة الرابعة: أن لا ينسى بلاء الله وعذابه ولا ينسى أهل البلاء، فإن الشبعان ينسى الجائع، والعبد الفطن لا يشاهد بلاء من غيره إلا ويتذكر بلاء الآخرة..

الفائدة الخامسة: وهي من أكبر الفوائد: كسر شهوات المعاصي كلها والاستيلاء على النفس الأمارة بالسوء فإن منشأ المعاصي كلها الشهوات والقوى..

الفائدة السادسة: دفع النوم ودوام السهر، فإن من شبع شرب كثيراً، ومن كثر شربه كثر نومه...

الفائدة السابعة: تيسير المواظبة على العبادة، فإن الأكل يمنع من كثرة العبادات، لأنه يحتاج إلى زمان يشتغل فيه بالأكل..

الفائدة الثامنة: يستفيد من قلة الأكل صحة البدن ودفع الأمراض، فإن سببها كثرة الأكل وحصول فضلة الاختلاط في المعدة والعروق ثم المرض يمنع من العبادات ويشوش القلب ويمنع من الذكر والفكر..

الفائدة التاسعة: خفة المؤونة فإن من تعود قلة الأكل كفاه من المال قدر يسير والذي تعود الشبع صار بطنه غريماً ملازماً له آخذاً بمخنقه في كل يوم...

الفائدة العاشرة: أن يتمكن من الإيثار والتصرف بما فضل من الأطعمة على اليتامى والمساكين فيكون يوم القيامة في ظل صدقته كما ورد به الخبر: فما يأكله كان خزانته الكنيف، وما يتصدق به كان خزانته فضل الله تعالى"".(٤٣)

ولكن هذه الفوائد لا يمكن أن تتحقق إلا بكسر الشهوة عن طريق الرياضة وخاصة شهوة البطن. يقول الغزالي: ""أعلم أن على المريد في بطنه ومأكوله أربع وظائف: الأول: أن لا يأكل إلا حلالاً، فإن العبادة مع أكل الحرام كالبناء على أمواج البحار، وقد ذكرنا ما تجب مراعاته من درجات الورع في كتاب الحلال والحرام، ويتبقى ثلاث وظائف خاصة بالأكل وهو تقدير قدر الطعام والكثرة وتقدير وقته في الإبطاء والسرعة، وتعيين الجنس المأكول في تناول المشتهيات وتركها""(٤٤) والغزالي يشرح الوظائف الأربع والتي تعتمد كلها على الرياضة وممارسة قهر النفس في الامتناع عن طريق التدرج لكسر الشهوتين ولكي تسيطر الإرادة في كبح جماح الغرائز لتعطيل ملكة الفكر في التحكم في ذلك.

ومما يلفت النظر أن الغزالي نصح بالإقلال من التزاوج لكي لا تلهيه الزوجة عن الذكر وممارسة الرياضة، يقول الغزالي: أعلم أن المريد في ابتداء أمره ينبغي أن لا يشغل نفسه بالتزويج فإن ذلك شغل شاغل يمنعه من السلوك وستجره إلى الإنس بالزوجة ومن أنس بغير الله تعالى شغل عن الله ولا يغرنه كثرة نكاح رسول الله (ص) فإنه كان لا يشغل قلبه جميع ما في الدنيا عن الله تعالى فلا تقاس الملائكة بالحدادين""(٤٥) وهذه المسألة لابد من الوقوف عندها لأن الإسلام كان يحض على الزواج وكان الرسول (ص) يشجع على الزواج حيث قال (ص): تناكحوا تناسلوا إني مباهٍ بكم الأمم""(٤٦) فكيف يبيح

الغزالي لنفسه الحديث الذي يعاكس قول الرسول الأعظم وهو حجة الإسلام، وحامي الشريعة ومحيي السنة ولكن الغزالي المتصوف والمؤمن بالصوفية التي ترى بالزواج ملهاة عن الحبيب الأول الذي يتجه كل حب نحوه، فلابد أن تثير هذه المسألة في نفس الغزالي كل اهتمام ممكن وكل عناية والغزالي لا يعتبر نفسه معارضاً لقول الرسول (ص) وإنما يعتبر نفسه يتجه في تصوفه نحو إحياء سنته وإعزاز دين الله الذي كان رسوله في هداية الناس.

وفي كتاب آفات اللسان من ربع المهلكات وهو الكتاب الرابع يتحدث الغزالي على أن اللسان نعمة من نعم الله تعالى فهو صغير جرمه عظيم طاعته فلا يستبين الكفر والإيمان إلا بشهادة اللسان ويرى الغزالي أن خطر اللسان عظيم ولا نجاة من خطره إلا بالصمت، فلذلك مدح الشرع الصمت وحث عليه فقال (ص): ""من صمت نجا""[٤٧] وقال أيضاً: ""الصمت حكمة وقليل فاعله"".[٤٨]

ويشرح الغزالي آفات اللسان من كذب وغيبة، ونميمة، ومزاح ولعن وغير ذلك ويعتمد في شرحه المنهاج الفقهي.

أما الكتاب السادس من ربع المهلكات وهو ذم الدنيا يقول الغزالي: ""أما بعد: فإن الدنيا عدوة لله وعدوة لأولياء الله وعدوة لأعداء الله. أما عداوتها لله فإنها قطعت الطريق على عباد الله. ولذا لم ينظر الله إليها منذ خلقها، وأما عداوتها لأولياء الله عز وجل: فإنها تزينت لهم بزينتها وعمتهم بزهرتها ونضارتها حتى تجرعوا مرارة الصبر في مقاطعتها وأما عداوتها لأعداء الله فإنها استدرجتهم بمكرها وكيدها واقتصتهم بشبكتها حتى وثقوا بها، وعولوا عليها فخذلتهم أحوج ما كانوا إليها"".[٤٩]

أما الكتاب الثامن من ربع المهلكات وهو ذم الجاه والرياء والغزالي لا يحبذ الشهرة لأن الصوفي يقتر في لباسه وفي طعامه وفي شرابه، فهو يلبس مرقعة الدراويش وينزوي حيث لا يظهر ويبرز في المجتمع يقول الغزالي: ""أعلم اصلحك

الله — أن أصل الجاه هو انتشار الصيت والاشتهار وهو مذموم، بل المحمود الخمول إلا من شهرة الله تعالى لنشر دينه من غير تكلف طلب الشهرة منه"".(٥٠)

أما ذم الجاه فيقول الغزالي فيه: ""اعلم أن الجاه والمال هما ركنا الدنيا، ومعنى المال ملك الأعيان المنتفع بها، ومعنى الجاه ملك القلوب المطلوب تعظيمها وطاعتها، وكما أن الغني هو الذي يملك الدراهم والدنانير، أي يقدر عليهما ليتوصل بهما إلى الأغراض والمقاصد وقضاء الشهوات وسائر حظوظ النفس"".(٥١)

والجاه دائماً محبوب في نظر الناس ومطلوب ومرغوب: ""اعلم أن السبب الذي يقتضي كون الذهب محبوباً هو بعينه يقتضي كون الجاه محبوباً، بل يقتضي أن يكون أحب من المال، كما يقتضي أن يكون الذهب أحب من الفضة مهما تساويا في المقدار. وهو أنك تعلم أن الدراهم والدنانير لا غرض في أعيانهما إذ لا تصلح لمطعم ولا مشرب ولا منكح ولا ملبس، إنما هي والحصباء بمثابة واحدة. ولكنهما محبوبان لأنهما وسيلة إلى جمع المحاب، وذريعة إلى قضاء الشهوات، فكذلك الجاه لأن معنى الجاه ملك القلوب"".(٥٢)

وهناك وسيلة أخرى تقود إلى الجاه وهي الرياء، والرياء من الأمور التي تذمها الأخلاق الإسلامية إن لم تكن الأخلاق الدينية بشكل عام. ولكن ما حقيقة الرياء؟ يقول: الغزالي: أعلم أن الرياء من الرؤية، والسمعة مشتقة من السماع، وإنما الرياء أصله طلب المنزلة في قلوب الناس بإيرائهم خصال الخير إلا أن الجاه والمنزلة تطلب في القلب بأعمال سوى العبادات ونطلب بالعبادات، واسم الرياء مخصوص بحكم العادة بطلب المنزلة في القلوب بالعادة وإظهارها، فحد الرياء هو إرادة العباد بطاعة الله"".(٥٣)

ويرى الغزالي أن أخطر أنواع الرياء الخفي ويقول عنه أنه أخفى من دبيب النمل، ""أعلم أن الرياء جلي وخفي، فالجلي هو الذي يبعث على العمل ويحمل عليه ولو قصد الثواب وهو أجلاه، وأخفى منه قليلاً هو مالا يحمل على العمل

بمجرده، إلا أنه يخفف العمل الذي يريد به وجه الله، كالذي يعتاد التَّهجُّد كل ليلة ويثقل عليه، فإذا نزل عنده ضيف تنشط له وخف عليه وعلم أنه لولا رجاء الثواب لكان لا يصلي لمجرد رياء الضيفان"".[٥٤]

والغزالي في نظرته التربوية لعلاج هذه الآفات التي يعتبرها مهلكات للعباد فهو لكل مسألة عنده طريقة للمعالجة ويرى الغزال بأن في معالجة الرياء: مقامان: أحدهما قلع عروقه التي منها انشغاله والثاني: دفع ما يخطو منه في الحال"".[٥٥]

أما الكتاب التاسع من ربع المهلكات فهو ذم الكبر والعجب. فيرى الغزالي في الكبر: ""في الكبر، وفيه بيان ذم الكبر وبيان ذم الاختيال وبيان فضيلة التواضع، وبيان حقيقة التكبر وآفته، وبيان من تكبر عليه، ودرجات التكبر، وبيان علاج الكبر، وبيان ما به التكبر، وبيان البواعث على التكبر، وبيان أخلاق المتواضعين وما فيه يظهر الكبر، وبيان امتحان النفس في خلق الكبر، وبيان علاج الكبر، وبيان المحمود من خلق التواضع والمذموم منه""[٥٦] ويؤكد الغزالي على التواضع لما فيه من أخلاق الأنبياء والأولياء والعلماء، ولابد للغزالي أن يبدي رأيه التربوي في معالجة الكبر بقصد اكتساب التواضع فيرى أن: ""في معالجته مقامان: أحدهما استئصال أصله من سنخة، وقلع شجرته من مغرسها في القلب. والثاني: دفع العارض منه بالأسباب الخاصة التي بها يتكبر الإنسان على غيره""[٥٧] ويفيض الغزالي بشرحه في علاج آفة الكبر ويورد الأمثلة والأدلة ويبدأ بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ونفحات من سير الصحابة ورجال الدين الأتقياء ويبرهن الغزالي أن نظريته التربوية مستقاة من الشريعة الإسلامية وأن أولى غايات الشريعة تقويم الخلق فالخلق القويم جزء من الطهارة التي يمارس المرء المؤمن من تصفية للنفس ونظافة للبدن لكي يكون العبد دائماً مستعداً للقاء الله ويركز الغزالي كثيراً على طهارة النفس لأن الله لا يمنح فضل لقائه إلا للأتقياء الطاهرين..

أما آفة العجب وهي التي يعتبرها الغزالي متممة لآفة الكبر ومقترنوة بها يقول الغزالي: ""أعلم أن آفات العجب كثيرة فإن العجب يدعو إلى الكبر لأنه أحد أسبابه كما ذكرناه- فيتولد من العجب الكبر، ومن الكبر الآفات الكثيرة التي لا تخفى، هذا مع العباد وأما مع الله تعالى فالعجب يدعو إلى نسيان الذنوب وإهمالها فبعض ذنوبه لا يذكرها ولا يتفقدها لظنه أنه مستغن عن تفقدها فينساها، وما يتذكره منها فيستصغره ولا يستعظمه فلا يجتهد في تداركه وتلافيه بل يظن أنه يغفر له"".(٥٨)

ولابد من علاج العجب عند الغزالي فيقول في هذا المجال: ""أعلم أن علاج كل علة هو مقابلة سببها بضده، وعلة العجب الجهل المحض، فعلاجه المعرفة المضادة لذلك الجهل فقط، فلنفرض العجب بفعل داخل تحت اختيار العبد كالعبادة والصدقة والغزو وسياسة الخلق وإصلاحهم، فإن العجب بهذا أغلب من العجب بالجمال والقوة والنسب وما لا يدخل تحت اختياره ولا يراه من نفسه"".(٥٩)

أما الكتاب العاشر من ربع المهلكات فهو ذم الغرور، والغرور من الآفات التي يراها الغزالي مذمومة شرعاً وعقلاً يقول: ""أما بعد فمفتاح السعادة التيقظ والفطنة ومنبع الشقاوة الغرور والغفلة، فلا نعمة لله على عباده أعظم من الإيمان والمعرفة ولا وسيلة إليه سوى انشراح الصدر بنور البصيرة، ولا نقمة أعظم من الكفر والمعصية ولا داعي إليهما سوى عمى القلب بظلمة الجهالة، فالأكياس وأرباب البصائر قلوبهم - كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء، ولو لم تمسسه نار. نور على نور"".(٦٠)

والمغترون قلوبهم (كظلمات في بحر لُجّيٍّ يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور"")(٦٢) فالأكياس هم الذين أراد الله أن يهديهم فشرح صدرهم

للإسلام والهدى، والمفترون هم الذين أراد الله أن يضلهم فجعل صدرهم ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء""[٦٢] ويرى الغزالي معالجة هذه الآفة عن طريق التربية الاكتساب.

وينقلنا الغزالي في إحيائه إلى ربع المنجيات والتي يرى فيها علاجاً لكل الآفات التي عرضها في أرباعه الثلاثة السابقة وهنا يركز على القضايا التي تدخل في صلب الفلسفة الصوفية والسلوك الصوفي العملي لأن الصوفية ترى أن هناك جانبين في السلوك الصوفي: أحدهما نظري وهذا يدخل في باب الإيمان الخاص بالتصوف لأن للتصوف خصوصيته التي تميزه عن غيره والثاني عملي وهو ممارسة النشاط الصوفي الذاتي والعام وهذا أيضاً لا ينفصل عن القسم النظري وإنما يكمله ولا يجوز أن يكون الصوفي ملتزماً بأحد هذين القسمين لأن ذلك إذا حدث فلا نسمي هذا مريداً صوفياً.

وأول كتب هذا الربع هو كتاب التوبة وهي من أهم الأحوال عند الصوفية والتوبة عند الغزالي: عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب وعلام الغيوب مبدأ طريق السالكين، ورأس مال الفائزين، وأول أقدام المريدين، ومفتاح استقامة المائلين، ومطلع الاصطفاء والاجتباء للمقربين، ولأبينا آدم عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء أجمعين، وما أجدر بالأنبياء الاقتداء بالآباء والأجداد فلا غرو إن أذنب الآدمي واجترم، فهي شنشنة نعرفها من أخزم. ومن أشبه أباه فما ظلم""[٦٣] ولكن ما معنى التوبة عند الغزالي يقول: ""اعلم أن التوبة عبارة عن معنى بتنظيم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتبة: علم وحال وفعل فالعلم الأول، والحال الثاني، والفعل الثالث. والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث..

أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد وبين كل محبوب، فإذا عرف ذلك معرفة محققة بين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات المحبوب، فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه تألم..

""وانبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصداً إلى فعل له تعلق بالحال والماضي وبالاستقبال، أما تعلقه الحال فبالذنب الذي كان ملامساً، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب إلى آخر العمر..

فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلاقي للماضي ثلاثة معانٍ مرتبة في الحصول فينطلق اسم التوبة على مجموعها، وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده، ويجعل العلم كالسابق والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر"".(٦٤)

والتوبة هي من أهم الأحوال عند معظم المتصوفة وهاهو الغزالي يوليهما الأهمية الكبرى فيجعلها في أول الأحوال التي يستعرضها في ربع المنجيات، وللتوبة عنده ركن ثان مكمل لما تحدثت عنه وهو أن التوبة ترك الذنوب صغائرها وكبائرها يقول الغزالي: ""اعلم أن التوبة ترك الذنب ولا يمكن ترك الشيء إلا بعد معرفته، وإذا كانت التوبة واجبة كان ما لا يتوصل إليها إلا به واجباً فمعرفة الذنوب إذن واجبة، والذنب عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله تعالى في ترك أو فعل وتفضيل ذلك يستدعي شرح التكليفات من أولها إلى آخرها. وليس ذلك من غرضنا، ولكنا نشير إلى مجامعها وروابط أقسامها، والله الموفق للصواب برحمته"".(٦٥)

ويبين الغزالي في أن الله يمكن أن يغفر الكبائر وهو وحده الذي يقبل توبة العبد بينما يرفض الخوارج القول بإمكانية غفران الكبائر فصاحب الكبيرة في النار وهم يخالفون بذلك كل الفرق الإسلامية التي كانت تقول بغفران الذنوب وأن صاحب الكبيرة عند المعتزلة إذا كان مؤمناً فهو في حالة وسط بين الكفر وبين الإيمان أما لغزالي فلا يوافق المعتزلة في ذلك لأنه يترك مسألة غفران الذنوب لله وحده ودون أن يقدم رأياً في ذلك.

ويرى الغزالي أن العباد أقسام في دوام التوبة وهم في أربع طبقات:

""**الطبقـة الأولى:** أن يتـوب العاصـي ويـستقيم علـى التوبـة إلى آخـر عمـره، فيستدرك ما فرط من أمره ولا يحدث نفسه بالعود إلى ذنوبه إلا الزلات التي لا ينفك البشر عنها في العادات مما لم يكن في رتبة النبوة، فهذا هو الاستقامة على التوبة وصاحبه هو السابق بالخيرات المستبدل بالسيئات، حسنات واسم هذه التوبة ""التوبة النصوح"" واسم هذه النفس النفس المطمئنة التي ترجع إلى ربها راضية مرضية..

الطبقـة الثانيـة: تائب سلك طريق الاستقامة في أمهات الطاعات، وترك كبائر الفواحش كلها، إلا أنه ليس ينفك عن ذنوب تعتريه لا عن عمد، وتجريد قصد، ولكن يبتلى فيها مجاري أحواله من غير أن يقدم عزماً على الإقدار عليها، ولكنه كلما أقدم عليها لام نفسه، وندم وتأسف، وجدد عزمه على أن يتشمر للاحتراز من أسبابها التي تعرضه لها، وهذه النفس الجديرة بأن تكون هي النفس اللوامة، إذ تلوم صاحبها على ما تستهدف له الأحوال الذميمة لا عن تصميم عزم وتخمين رأي وقصد...

الطبقـة الثالثـة: أن يتوب ويستمر على الاستقامة مدة ثم تغلبه الشهوات في بعض الذنوب فيقدم عليها عن صدق وقصد شهوة لعجزه عن قهر الشهوة إلا أنه مع ذلك مواظب على الطاعات وتارك جملة من الذنوب مع القدرة والشهوة وإنما قهرته هذه الشهوة الواحدة أو الشهوتان وهو يود لو أقدره الله تعالى على قمعها وكفاه شرها، هذا أمنيته في حال قضاء الشهوة عند الفراغ يتندم ويقول: ليتني لم أفعله وسأتوب عنه وأجاهد نفسي في قهرها، لكنه تسول نفسه ويسوف توبته مرة بعد مرة أخرى ويوماً بعد يوم. فهذه النفس هي التي تسمى: النفس المسولة..

الطبقـة الرابعـة: أن يتوب ويجري مدة على الاستقامة ثم يعود إلى مقارفة الذنب أو الذنوب من غير أن يحدث نفسه بالتوبة ومن غير أن يتأسف على فعله بل ينهمك انهماك الغافل في اتباع شهواته فهذا من جملة المصرين وهذه النفس

الأمارة بالسوء الغرارة من الخير ويخاف على هذا سوء الخاتمة وأمره في مشيئة الله، فإن ختم له بالسوء شقي شقاوة لا آخر لها. وإن ختم له بالحسنى حتى مات على التوحيد فينتظر له الخلاص من النار ولو بعد حين، ولا يستحيل أن يشمله عموم العفو بسبب خفى لا تطلع عليه كما لا يستحيل أن يدخل الإنسان خراباً ليجد كنزاً فيتفق أن يجده"".(٦٦)

ويتابع الغزالي عرض الأحوال والمقامات ويفرد لكلّ حال أو مقام كتاباً خاصاً به وهو يخلط بين النظرة الصوفية الفلسفية وبين الشريعة الإسلامية فيدعم رأيه بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية ويحاول أن يكون ملتزماً بنهج الفلسفة العربية الإسلامية التوفيقي، ويدلل على أن لا تعارض بين أحكام الشريعة وأحكام الفلسفة ولكن الغزالي يتميز عن غيره من الفلاسفة بأنه يعتبر الشريعة وأحكام الفلسفة هي أساس الحكمة وهذا رأي ينفرد به الغزالي لأن بعض الفلاسفة يساوون بين أحكام الشريعة والفلسفة، والبعض الآخر يحاول أن يوضح أن أحكام الفلسفة ثابتة قبل الشريعة ولذا كان للغزالي في نظرة خاصة في الفلسفة الإسلامية يجعل منها الأصل الذي يستقي منه الفلاسفة آراءهم.

وينقلنا الغزالي إلى الكتاب الثاني من ربع المنجيات وهو أحد المقامات التي يهتم بها الغزالي وهو كتاب ""الصبر والشكر"" ويرى أن ""الإيمان نصفان: نصف صبر ونصف شكر كما وردت به الآثار وشهدت له الأخبار. وهما أيضاً وصفان من أوصاف الله تعالى واسمان من أسمائه الحسنى إذ سمى نفسه صبوراً وشكوراً فالجهل بحقيقة الصبر والشكر جهل بكلا شطري الإيمان. ثم هو غفلة عن وصفين من أوصاف الرحمن. ولا سبيل إلى الوصول إلى القرب من الله تعالى إلا بالإيمان""(٦٧) ولكن ما هو الصبر؟ أعلم أن الصبر مقام من مقامات الدين ومنزل من منازل السالكين وجميع مقامات الدين إنما تنتظم من ثلاثة أمور: معارف وأحوال وأعمال فالمعارف هي الأصول وهي تورث الأحوال والأحوال

تثمر الأعمال فالمعارف كالأشجار والأحوال كالأغصان والأعمال كالثمار. وهذا مطرد في جميع منازل الساكين إلى الله تعالى""[68] والصبر عند الغزالي: إما بدني وهو تحمل الجسد على المشاق والمتاعب والعذاب أو نفسي وهو أشد قسوة من الصبر البدني وهذا الذي يوليه الغزالي الأهمية. ويختلف الناس في تحمل الصبر في ثلاث حالات:

أحدهما: أن يقهر داعي الهوى فلا تبقى له قوة منازعة ويتوصل إليها بدوام الصبر، وعند هذا يقال من صبر ظفر والواصلون إلى هذه الرتبة هم الأقلون، فلا جرم هم الصديقون المقربون (الذين قالوا ربَّنا الله ثم استقاموا) فهؤلاء لازموا الطريق المستقيم...

الحالة الثانية: أن تغلب دواعي الهوى وتسقط بالكلية منازعة وباعث الدين فيسلم نفسه إلى جند الشياطين، ولا يجاهد ليأسه من المجاهدة هؤلاء هم الغافلون وهم الأكثرون. وهم الذين استرقتهم شهواتهم وغلبت عليهم شهوتهم فحكموا أعداء الله في قلوبهم التي هي سر من أسرار الله تعالى، وأمر من أمور الله..

الحالة الثالثة: أن يكون الحرب سجالاً بين الجن□□ن، فتارة له اليد عليها، وتارة لها عليه، وهذا من المجاهدين يعد مثله لا من الظافرين، وأهل هذه الحالة هم الذين (خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم)[70] هذا باعتبار القوة والضعف وتطرق إليه أيضاً ثلاثة أحوال باعتبار عدد ما يصبر عنه: فإنه إما أن يغلب جميع الشهوات أو لا يغلب شيئاً منها، أو يغلب بعضها دون بعض وتنزيل قوله تعالى (خلطوا عملاً صالحاً آخر سيئاً) على من عجز عن بعض الشهوات دون بعض أولى والتاركون للمجاهدة مع الشهوات مطلقاً يشبهون بالأنعام بل هم أضل سبيلاً"".[71]

أما الشكر وهو القسم الثاني من الكتاب وهو أيضاً من المقامات الصوفية التي تعول عليها وتجعلها بالأهمية المتقدمة. فما هي حقيقة الشكر؟ اعلم أن

الشكر من جملة مقامات السالكين، وهو أيضاً ينتظم من علم وحال وعمل، فالعلم هو الأصل فيورث الحال، والحال يورث العمل، فأما العلم فهو معرفة النعمة من المنعم، والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه، والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه: ويتعلق ذلك العمل بالقلب والجوارح وباللسان"".[٧٢]

ولكن هل يشترك الصبر والشكر ويرتبط أحدهما بالآخر؟ يقول الغزالي وإن كان البلاء موجوداً فما معنى الشكر على البلاء؟ وقد أدعى مدعون أنا نشكر على البلاء فضلاً عن الشكر على النعمة، فكيف يتصور الشكر على البلاء، وكيف يشكر على ما يصبر عليه، والصبر على البلاء يستدعي ألماً والشكر يستدعي فرحاً وهما يتضادان وما معنى ما ذكر تموه من أن الله تعالى في كل ما أوجده على عباده؟ فاعلم أن البلاء موجود كما أن النعمة موجودة""[٧٣] فالغزالي يوازي بين الصبر والشكر ولكن في مجال القيم التفاضلية أي منها أفضل؟ ""أعلم أن الناس اختلفوا في ذلك فقال قائلون: الصبر أفضل من الشكر. وقال آخرون الشكر أفضل وقال آخرون هما سيان. وقال آخرون: يختلف ذلك، باختلاف الأحوال واستدل كل فريق بكلام شديد الاضطراب بعيد عن التحصيل، فلا معنى للتطويل بالنقل بل المبادرة إلى إظهار الحق أولى. فنقول: في بيان ذلك مقامان:

المقام الأول: البيان على سبيل التساهل: وهو أن ينظر إلى ظاهر الأمر ولا يطلب التفتيش بحقيقته، وهو البيان الذي ينبغي أن يخاطب به عوام الخلق لقصور أفهامه عن درك الحقائق الغامضة وهذا الفن من الكلام هو الذي ينبغي أن يعتمده الوعاظ إذ مقصود كلامهم من مخاطبة العوام إصلاحهم..

المقام الثاني: هو البيان الذي يقصد به تعريف أهل العلم الاستبصار بحقائق الأمور بطريق الكشف والإيضاح فنقول فيه كل أمرين مبهمين لا تمكن الموازنة بينهما مع الإبهام ما لم يكشف عن حقيقة كل واحد منها.[٧٤]

أما الكتاب الثالث من ربع المنجيات فهو الخوف والرجاء ويقول فيها الغزالي: ""أما بعد: فإن الرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ومطيتان بهما يقطع من طرق الآخرة كل عقبة كؤود، فلا يقود إلى قرب الرحمن وروح الجنان مع كونه بعيد الأرجاء ثقيل الأعباء محفوفاً بمكاره القلوب ومشاق الجوارح والأعضاء إلا أزمة الرجاء. ولا يصد عن نار الجحيم والعذاب الأليم مع كونه محفوفاً بلطائف الشهوات وعجائب اللذات - الإسياط التخويف وسطوات التعفيف، فلابد إذن من بيان حقيقتهما أو فضيلتهما"".[٧٥]

وكتاب الغزالي شطران: شطر الخوف. وشطر الرجاء.

أما حقيقة الرجاء: ""أعلم أن الرجاء من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين، وإنما يسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام، وإنما يسمى حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال، وكما أن الصفرة تنقسم إلى ثابتة كصفرة الذهب وإلى سريعة الزوال كصفرة الوجل، وإلى ما بينهما كصفرة المريض، فكذلك صفات القلب تنقسم هذه الأقسام، فالذي هو غير ثابت يسمى حالاً لأنه يحول على القرب، هذا جار في كل وصف من أوصاف القلب"".[٧٦]

وفي رأي الغزالي فضيلة الرجاء أعلى من فضيلة الخوف ""لأن إقرب العباد إلى الله تعالى أحبهم له والحب يغلب الرجاء"" وفي نظر الغزالي هناك دواء للرجاء والسبيل الذي يحصل منه حال الرجاء وهذا الدواء يحتاج إلى رجلين: إما رجل غلب عليه اليأس فترك العبادة وإما رجل غلب عليه الخوف فأسرف في المواظبة على العبادة حتى أضر بنفسه وأهله، وهذا ن رجلان مائلان عن الاعتدال إلى طرفي الإفراط والتفريط، فيحتاجان إلى علاج بردهما إلى الاعتدال"".[٧٧]

أما الشطر الثاني من الكتاب وهو الخوف: ""أعلم أن الخوف عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال وقد ظهر هذا في بيان حقيقة

الرجاء ومن أنس بالله وملك الحق قلبه وصار ابن وقته مشاهداً لجمال الحق على الدوام ولم يبقَ له التفات إلى المستقبل فلم يكن له خوف ولا رجاء، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء فإنهما زمانان يمنعان النفس عن الخروج إلى رعونتها""[78] ويرى الغزالي أن في الخوف فضيلة ""اعلم أن فضل الخوف تارة يعرف بالتأمل والاعتبار وتارة بالآيات والأخبار. أما الاعتبار فسبيله أن فضيلة الشيء بقدر غنائه في الإفضاء إلى سعادة لقاء الله تعالى في الآخرة، إذ لا مقصود سوى السعادة، لا سعادة للعبد إلا في لقاء مولاه والقرب منه، فكل ما أعان عليه فله فضيلة وفضيلته بقدر غايته، وقد ظهر أنه لا وصول إلى سعادة لقاء الله في الآخرة إلا بتحصيل محبته والأنس به في الدنيا، ولا تحصل المحبة إلا بالمعرفة والتي لا تحصل المعرفة إلا بدوام الفكر، ولا يحصل الأنس إلا بالمحبة ودوام الذكر..

"" وأما بطريق الاقتباس من الآيات والأخبار فما ورد في فضيلة الخوف خارج عن الحصر وناهيك دلالة على فضيلة جمع الله تعالى للخائفين الهدى والرحمة والعلم والرضوان وهي مجامع أهل الجنان"" .[79]

والورع والتقوى أسامٍ اشتقت من معانٍ شرطها الخوف، فإن خلت عن الخوف لم تسم بهذه الأسامي، ولكن أيهما أفضل غلبة الخوف أم غلبة الرجاء؟ أو اعتدالهما؟ أعلم أن الأخبار في فضل الخوف والرجاء قد كثرت وربما ينظر الناظر إليهما فيعتريه شك في أن الأفضل أيهما وقول القائل: الخوف أفضل أم الرجاء؟ سؤال فاسد يضاهي قول القائل: الخبز أفضل أم الماء؟ وجوابه أن يقال: الخبز أفضل للجائع، والماء أفضل للعطشان، فإن اجتمعا نظر إلى الأغلب: فإن كان الجوع أغلب فالخبز أفضل، وإن كان العطش أغلب فالماء أفضل، وإن استويا فهما متساويان وهذا لأن ما يراد المقصود ففضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه، والخوف والرجاء دواءان يداوى بهما القلوب، ففضلهما بحسب الداء الموجود""[80] والخوف والرجاء من المقامات الصوفية المشهورة عند الصوفيين.

أما الكتاب الرابع من ربع المنجيات فهو الفقر والزهد ويرى الغزالي أن الفقر والزهد يتشكلان بغية النجاة من المهلكات: ""فلا مطمع في النجاة إلا بالانقطاع عن الدنيا والبعد منها، لكن مقاطعتهما إما أن تكون بانزوائها على العبد ويسمى ذلك فقراً، وإما بانزواء العبد عنها ويسمى ذلك زهداً ولكل واحد منهما درجة في نيل السعادات وحظ في الإعانة على الفوز والنجاة""[81] ولكن هناك فضل للفقر على الغنى وللفقير على الغنيّ؟ يجيب الغزالي على ذلك بالإيجاب. ولكن ما هي حقيقة الفقر؟ أعلم أن الفقر عبارة عن فقد ما هو محتاج إليه أما فقد ما لاحاجة إليه فلا يسمى فقراً وإن كان المحتاج إليه موجوداً مقدوراً عليه، لم يكن المحتاج فقيراً وإذا فهمت هذا لم تشك في أن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير، لأنه محتاج إلى دوام الوجود وفي تأني الحال ودوام وجود مستفاد من فضل الله تعالى وجوده، فإن كان في الوجود موجود ليس وجوده مستفاداً له من غيره فهو الغني المطلق""[82] ولكن هل الفقر الذي يعالجه الغزالي هو ما قدمه؟ فالغزالي لا يقصد الفقر المطلق وإنما يقصد الفقر من المال وإلا فالفقر إلى أصناف الحاجات لا ينحصر لأن حاجات المرء لا حصر لها، فيمكن القول أن كل فاقد للمال فهو فقير. وللفقر خمسة أحوال:

الحالة الأولى: وهي العليا: أن يكون بحيث لو أتاه المال لكرهه وتأذى به، وهرب من أخذه مبغضاً له ومحترزاً من شره وشغله وهو الزهد واسم صاحبه الزاهد.

الثانية: أن يكون بحيث لا يرغب فيه رغبة يفرح لحصوله، لا يكرهه كراهة يتأذى بها ويزهد فيه لو أتاه وصاحب هذه الحالة يسمى راضياً.

الثالثة: أن يكون وجود المال أحب إليه من عدمه لرغبة له فيه، ولكن لم يبلغ من رغبته أن ينهض لطلبه، بل إن أتاه صفواً عفواً اخذه وفرح به، وإن افتقر إلى تعب في طلبه لم يشتغل به، وصاحب هذه الحالة نسميه قانعاً..

الرابعة: ان يكون تركه الطلب لعجزه، وإلا فهو راغب فيه رغبة لو وجد سبيلاً إلى طلبه، ولو بالتعب لطلبه، أو هو مشغول بالطلب وصاحب هذه الحالة نسميه بالحريص.

الخامسة: أن يكون ما فقده من المال مضطراً إليه كالجائع الفاقد للخبز والعاري الفاقد للثوب، ويسمى صاحب هذه الحالة مضطراً كيفما كانت رغبته في الطلب إما ضعيفة وإما قوية، وقلما تنفك هذه الحالة عن الرغبة"".(٨٣)

وللفقر فضل عن الغنى ويرى الغزالي أن الناس اختلفوا في تفضيل الفقر على الغنى أو الغنى على الفقر، وأوجز الغزالي ذلك في مقامين:

أحدهما فقير صابر ليس بحريص على الطلب، بل هو قانع أو راضٍ بالإضافة إلى غني منفق ماله في الخيرات ليس حريصاً على إمساك المال.

والثاني: فقير حريص مع غني حريص، إذ لا يخفى أن الفقير القانع أفضل من الفقير الحريص، أما الأول فربما يظن أن الغني أفضل من الفقر، لأنهما تساويا في ضعف الحرص على المال، والغنى متقرب بالصدقات والخيرات، والفقر عاجز عنه، وهذا هو الذي ظنه ابن عطاء فيما نحسبه"".(٨٤)

وللفقير آداب يتحدث عنها الغزالي ويمتدحها على الغنى وآدابه: أعلم أن الفقير آدابه في باطنه وظاهره ومخالطته وأفعاله ينبغي أن يراعيها. فأما أدب باطنه فأن لا يكون فيه كراهية لما ابتلاه الله به من الفقر، أعني أنه لا يكون كارهاً فعل الله تعالى من حيث إنه فعله - وإن كان كارهاً للفقر - كالمحجوم للحجامة لتأمله بها ولا يكون كارهاً فعل الحجام، بل ربما يتقلد منه منّة، فهذا أقل درجاته وهو واجب ونقيضه حرام"".(٨٥)

وللفقير آداب في قبول العطاء بدون سؤال وأن يلاحظ في ذلك ثلاثة أمور: نفس المال. وغرض المعطي، وغرضه في الأخذ فنفس المال يجب أن يكون حلالاً خالياً من الشبهات وأما غرض المعطي فهو إما أن يكون محبة وهي الهدية أو أن يكون ثواباً وهو الصدقة.

أما السؤال فيوضح الغزالي تحريمه من غير ضرورة لأن السائل في أحكام الشريعة لا يرد واشد أنواع السؤال تحريماً هو السؤال في حال الغنى قال الرسول (من سأل عن ظهر غنى فإنما يسأل جمراً فليستقل منه أو ليستكثر).(٨٦)

ونجد الغزالي يهدف من دراسة الفقر ليصل إلى الزهد وهذه غاية المتصوف لذا قرن بين الفقر والزهد شأنه شأن كثير من المتصوفة: فالشق الثاني هو الزهد وهو من مقامات السالكين ويعتبر أهم مقام من مقامات الصوفية وقد بدأ معظم المتصوفة قبل أن يصبحوا صوفيين زهاداً يقول الغزالي: اعلم أن الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين وينتظم هذا المقام من علم وحال وعمل كسائر المقامات لأن أبواب الإيمان كلها كما قال السلف ترجع إلى عقد وقول وعمل، وكان القول لظهوره أقيم مقام الحال إذ به يظهر الحال الباطن وإلا فليس القول مراداً لعينه، وإن لم يكن صادراً عن حال سمي إسلاماً ولم يسم إيماناً، والعلم هو السبب في حالة يجري مجرى الثمر، والعمل يجري من الحال مجرى الثمرة، فنذكر الحال مع كلا طرفيه من العلم والعمل""(٨٧) وللزهد فضائل لا تحصى وله أيضاً درجات فهو يتفاوت بحسب تفاوت قوته على درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: وهي السفلى منها أن يزهد في الدنيا وهو لها مشته، وقلبه إليها مائل، ونفسه إليها ملتفتة، ولكنه يجاهدها ويكفها وهذا يسمى المتزهد وهو مبدأ الزهد في حق من يصل إلى درجة الزهد بالكسب والاجتهاد..

الدرجة الثانية: الذي يترك الدنيا طوعاً لاستحقاره إياها بالإضافة إلى ما طمع فيه كالذي ترك درهماً لأجل درهمين، فإنه لا يشق عليه وإن كان يحتاج إلى انتظار قليل، ولكن هذا الزاهد يرى لا محالة زهده ويلتفت إليه..

الدرجة الثالثة: وهي العليا أن يزهد طوعاً ويزهد في زهده فلا يرى زهده إذ أنه ترك شيئاً إذ عرف أن الدنيا لا شي فيكون كمن ترك خزنة وأخذ جوهرة فلا يرى ذلك معاوضة، ولا يرى نفسه تاركاً شيئاً"".(٨٨)

ولكن ما هي علامات الزهد؟ قد يظن البعض أن الزهد في ترك المال ولبس الثياب الصوفية الفاخرة وهذه المظاهر يعتبرها الغزالي مظاهر المدعين بالزهد فإن الزهد يجب أن يعول في باطنه على ثلاث علامات:

العلامة الأولى: أن لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود كما قال تعالى (لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم).[٨٩]

العلامة الثانية: أن يستوي عنده ذامه ومادحه، فالأول علامة الزهد في المال والثاني علامة الزهد في الحياة.

العلامة الثالثة: أن يكون أنسه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة إما حلاوة الدنيا، وإما محبة الله، وهما في القلب كالماء والهواء في القدح.[٩٠]

ويمكن أن نعتبر الزهد مرحلة هامة من مراحل التصوف فقد يسبق الزهد التصوف فإذا لم ينتقل الزاهد إلى المراحل الأخرى من التصوف يبقى زاهداً وإذا انتقل إليها يصير متصوفاً لأن الزهد عند الزاهد حالة سلبية من حالات الحياة الانعزالية تبدأ بترك الدنيا وهجر مفاتنها، ولكن الزهد عند المتصوف مرحلة رياضية أولى تتحول إلى عقيدة راسخة ينتقل فيها المتصوف إلى العشق والاتحاد في ذات المحبوب بدءاً من عالم الشهادة.

أما الكتاب الخامس من ربع المنجيات فهو ""التوحيد والتوكل"" وهو أيضاً شطران التوكل والتوحيد: ""أما بعد: فإن التوكل منزل من منازل الدين، ومقام من مقامات الموقنين، بل هو من معالي درجات المقربين، وهو في نفسه غامض من حيث العلم ثم هو شاق من حيث العمل، ووجه غموضه من حيث الفهم أن ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد والتناقل عنها بالكلية طعن في السنة وقدح في الشرع، والاعتماد على الأسباب من غير أن ترى أسباباً تغيير في وجه العقل، وانغماس في غمرة الجهل، وتحقيق معنى التوكل على وجه يتوافق فيه مقتضى التوحيد والنقل والشرع في غاية الغموض والعسر"".[٩١]

ولكن التوحيد هو أصل التوكل: ""أعلم أن التوكل من باب الإيمان، وجميع أبواب الإيمان لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل، والتوكل كذلك ينتظم من علم هو الأصل وعمل هو الثمر، وحال هو المراد باسم التوكل""[٩٢] والعلم هو الأصل المسمى إيماناً وهو التصديق وكل تصديق بالقلب هو علم، وإذا قوي سُمِّيَ يقيناً ويهمنا من ذلك التوحيد الذي يترجمه القول (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) والإيمان بالقدرة التي يترجم عنها القول (له الملك) والإيمان بالجود والحكمة وقولك: (وله الحمد) فمن قال: ""(لا إله إلا الله وحده لا شريك له. له الملك وله الحمد) وهو على كل شيء قدير) تم له الإيمان الذي هو أصل التوكل"" فأما التوحيد فهو الأصل والقول فيه يطول، وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها"".[٩٣]

وللتوحيد في مفهوم الغزالي أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر وإلى قشر القشر""[٩٤] وفي مجال التوحيد نرى الغزالي في كتابه هذا يلمح في القول بوحدة الوجود وهو يتحدث عن الواحد وعن الكثرة وهو يعني الشيء نفسه فيقول: (فإن المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحداً؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب، فقد قال العارفون: إنشاء الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة، نعم ذكر ما يكسر سورة استعبادك يمكن. وهو أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر وبمشاهدة أخرى واحد إذ يقول إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة إمعانه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه، والفرق بينهما أنه في الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق وكأنه في عين الجميع

والملتفت إلى الكثرة في ترفقه فكذلك كل ما في الوجود من الخلق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات، كثيرة مختلفة فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبارات أخر سواه كثير، وبعضها أشد كثرة من بعض ومثاله الإنسان وإن كان لا يطابق العرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً""[٩٥] وهنا نجد الغزالي أكثر وضوحاً في مسألة مهمة من المسائل الصوفية، وهي فكرة التوحيد وعلاقتها بالكثير فالغزالي يعتبر أن الواحد نفسه يشاهده المريد في صيغتين: صيغة الواحد وصيغة الكثير ويشبه الواحد في الإنسان وهنا يعمد الغزالي لهذا التشبيه ليدلل على فكرة الإنسان الكامل وليتحدث كما تحدث معظم الغنوصيّين الإسلاميين عن التشابه بين الواحد والإنسان الكامل، وليس علينا إلا أن نتذكر ما قلناه عند وجه المقارنة بين أفكار الغزالي وبين أفكار إخوان الصفا في الاستغراق بشرح فكرة الواحد وتنزيهه وكذلك فكرة الإنسان الكامل الذي هو صيغة أخرى من تجليات الواحد وهنا يكمن سر الصوّفي الذي يعتبره الغزالي سر الألوهية الذي لا يمكن أن يذاع ويشاع بين الناس، وهنا علينا أن نتذكر أيضاً فكرة الباطنية التي كانت تؤكد على سرية الدين وحفظ كل مريد مالديه وهذا الأمر لم يتخلص الغزالي منه رغم نقده اللاذع من حيث الشكل للباطنية التعليمية التي كانت تعتمد في نشاطها على سرية الدين وسرية التنظيم الديني. وكما بررنا للغزالي كل ما اعتبرها نقاده سقطات ليست بالمقصودة ولكن كثرة هذه الوقائع تجعلنا نشك كثيراً في حقيقة نقده ويمكن إعادة النظر بكل فلسفته النقدية بقصد التفتيش عن دوافعها الخفية وهو الذي قطع الطريق من قبل على منتقديه بتصنيفه الناس إلى ثلاث مراتب وتصنيف كتاباته إلى ثلاثة مراتب وكأنه كان يكتب لكل من هذه المراتب كتباً خاصة بهم أو عبارات خاصة لهم.

والغزالي الذي نقد أيضاً في تصوفه أراد أن يسلك طريق التصوف تقرباً من الباطنية التي كان قد رماها بقذائفه العنيفة مبرراً ذلك بالأمر الذي ورده من

الخليفة بتأليف كتاب يعارضها وينصر فيه الخليفة العباسي المعارض الرئيسي للفكر الباطني.

وإن كان الغزالي لم يعد إلى الباطنية بشكل مباشر إلا أنه عاد إليها عن طريق الصوفية ولعل المدقق في حقيقة المذاهب الإسلامية وأنصارها من الصوفية يجد العلاقة الوثيقة بين التّشيعُ عامة وبين التصوف وبين الإسماعيلية خاصة وبين التصوف أيضاً فالقضايا التي كان يراد بها أن تبقى سرية في الدعوة الإسماعيلية كانت تبقى في أذهان الدعاة المنتشرين في كل مكان والقضايا التي كان يراد بها أن تنتشر أو تطرح للنقاش فهي دائماً تعطى لمتصوف مشهور يستطيع طرحها وهو غير متهم بالباطنية التعليمية أو غير ذلك لأنه نذر نفسه للزهد والتقوى وأداء الفرائض بحيث لا يمكن الشّكُّ فيه وقد منحته العامة لسلوكه هذا سمة من القداسة والولاية، وهنا بيت القصيد حيث تُمرَّر المبادئ ويحرر ما كان مستوراً بالطريقة المطلوبة. وهنا نقف ملياً عند قول الغزالي ونتمعن به: ""قال (ص) (لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً).[٩٦] بل كان يذكر ذلك لهم حتى يبكون ولا يضحكون. لما نهى عن إفشاء سر القدر ولما قال: (إذا ذكر النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا)[٩٧] ولما خصّ حذيفة رضي الله عنه ببعض الأسرار، فإذن عن حكايات مناجاة ذرات الملك والملكوت لقلوب أرباب المشاهدات مانعان: أحدهما: استمالة إفشاء السر. والثاني خروج كلمتها عن الحصر والنهاية."[٩٨]

كان هذا ما ذكره الغزالي في الشرط الأول من كتابه إنما الشطر الثاني الذي يعتمد على الشطر الأول وهو التوكل فالتوكل: ""ينتظم من علم وحال وعمل.. وذكرنا العلم. فأما الحال فالتوكل بالتحقيق عبارة عنه، وإنما العالم أصله، والعمل ثمرته، وقد أكثر الخائضون في بيان حد التوكل واختلفت عباراتهم، وتكلم كل واحد عن مقام نفسه وأخبر عن حده كما جرت عادة أهل التصوف به، ولا فائدة في النقل والإكثار فلنكشف الغطاء عنه ونقول: التوكل

مشتق من الوكالة يقال: وكل أمره إلى فلان فوضه إليه واعتمد عليه فيه ويسمى الموكول إليه وكيلاً ويسمى المفوض إليه متكلاً عليه. ومتوكلاً عليه.. فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده""[99] والتوكل من حيث القوة والضعف على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: ما ذكرناه وهو أن يكون حاله في حق الله تعالى والثقة بكفالته كحاله في الثقة بالوكيل.

الثانية: وهي أقوى أن يكون حاله مع الله تعالى كحال الطفل مع أمّه، فإنه لا يعرف غيرها ولا يفزع إلى أحد سواها ولا يعتمد إلا إياها فإذا رآها تعلق كل حال بذيلها ولم يخلها، وإن نابه أمر في غيبتها كان أول سابق إلى لسانه: يا أماه، وأول خاطر خطر في قلبه أمه، فإنها مفزعه، فإنه قد وثق بكفالتها وكفايتها وشفقتها ثقة ليست خالية عن نوع إدراك التمييز الذي له..

الثالثة: وهي أعلاها: أن يكون بين يدي الله تعالى في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الغاسل لايفارقه إلا في أنه يرى نفسه ميتاً تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت، وهو الذي قوى يقينه بأنه مجرى للحركة والقدرة والإرادة والعلم وسائر الصفات""[100] وأشد أنواع التوكل هو في حالة المرض لأن هناك أنواعاً من التوكل كالتوكل على الله من الجوع والعطش والفقر والتوكل على الله من خطر السرقة والتوكل في طلب الأرزاق أما التوكل على الله في شفاء المرض فهو الأهم. والغزالي يعرض كيف أن بعض الناس توازي بين التوكل وبين التداوي ولكن الغزالي يجيز إخفاء مظاهر المرض والفقر وأنواع البلاء: ""اعلم أن كتمان المرض وإخفاء الفقر وأنواع البلاء من كنوز البر، وهو من أعلى المقامات لأن الرضا بحكم الله والصبر على بلائه معاملة بينه وبين الله عز وجل، فكتمانه أسلم عن الآفات. ومع هذا فالإظهار لا بأس به إذا أضحت فيه النية والمقصد، ومقاصد الإظهار ثلاثة: الأول أن يكون غرضه التداوي فيحتاج إلى ذكره للطبيب.. الثاني أن يصف لغير الطبيب وكان ممن يقتدي به وكان مكيناً في المعرفة فأراد من ذكره أن يتعلم منه حسن الصبر في المرض..

الثالث: أن يظهر بذلك عجزه وافتقاره إلى الله تعالى، وذلك يحسن ممن تليق به القوة والشجاعة ويستبعد منه العجز""[101]

ينتقل إلى الكتاب السادس من ربع المنجيات وهو كتاب ""المحبة والشوق والأنس والرضا"" وهذه أيضاً من أشهر المقامات الصوفية وهكذا نجد الغزالي يدرجنا لقبول المعرفة الغزالية عن طريق الصوفية بالتدرج حسب الأهمية المعرفية التي بنى عليها الغزالي منظومته العرفانية. ويبدأ الغزالي بالمحبة وهي:

""أما بعد: فإن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا وأخواتها، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو في مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها، وسائر المقامات إن عز وجودها فلم تخل القلوب عن الإيمان بإمكانها، وأما محبة الله تعالى فقد عز الإيمان بها حتى أنكر بعض العلماء إمكانها وقال: لا معنى لها إلا المواظبة على طاعة الله تعالى، وأما حقيقة المحبة فمحال إلا مع الجنس والمثال، ولما أنكروا المحبة أنكروا الأنس والشوق ولذة المناجاة وسائر لوازم الحب وتوابعه"".[102]

ولكن ما هي حقيقة المحبة وتحقيق معنى محبة العبد لله تعالى؟

فأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد بل هو من خاصية الحي المدرك..

الأصل الثاني: أن الحب لما كان تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس فلكل حاسة إدراك لنوع من المدركات، ولكل واحد منها لذة في بعض المدركات وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها فكانت محبوبات عند الطبع السليم..

الأصل الثالث: إن الإنسان لا يخفى أنه يحب نفسه، ولا يخفى أنه قد يحب غيره لأجل نفسه، وهل يتصور أن يحب غيره لذاته لا لأجل نفسه؟ هذا مما قد

يشكل على الضعفاء حتى يظنون أنه لا يتصور أن يحب الإنسان غيره لذاته ما لم يرجع منه حظ إلى المحب سوى إدراك ذاته. والحق أن ذلك متصور موجود فلنبين أسباب المحبة وأقسامها، وبيانه أن المحبوب الأول عند كل حي: نفسه وذاته، وعنى حبه لنفسه أن في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده""[103] وهنا في مجال شرح الغزالي للأصل الثالث للمحبة نجد الغزالي يتحدث بشكل واضح عن فكرة وحده الوجود فهو هنا يوحد بين المحبوب والمحب، أي أن المحب يحب ذاته أو نفسه، وحبه لذاته يعني حبه له وهو يمهد لذلك في الأصل الأول حيث يصرح أن الإنسان يحب من يعرفه ولا يحب من لا يعرفه، وأي شيء يعرفه الإنسان قبل نفسه فالغزالي يطبق القول والحديث (أعرف نفسك تعرف ربك) فالمعرفة الصوفية تبدأ بنفس العارف لأن في نفسه يعيش الله معرفياً وهذا التوحيد الحي وهو وحدة الوجود التي لم نجد صوفياً لم يقل بها تصريحاً أو تلميحاً وها هو الغزالي الذي كان يصوره أكثر دراسيه أنه بعيد عن القول بوحدة الوجود نجده هنا يؤكد هذه الوحدة في المحبة والاتحاد التي بدأت بمعرفة النفس لذاتها أولاً ومعرفتها لربها ثانياً ولمحبتها لذاتها ولربها ثالثاً. ويؤكد الغزالي أن المستحق للمحبة هو الله وحده.

""وإن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى، وحب الرسول (ص) محمود لأنه عين حب الله تعالى وكذلك حب العلماء والأتقياء ولان محبوب المحبوب محبوب ورسول المحبوب محبوب ومحب المحبوب محبوب وكل ذلك يرجع إلى حب الأصل فلا يتجاوزه إلى غيره، فلا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه"".[104]

والغزالي يؤكد أيضاً فكرة الإنسان الكامل المتشبه بالله وبأخلاق الألوهية وذلك اكتساباً من الله ومحامد صفاته. يقول الغزالي: ""فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق

لربوبية حتى قيل: تخلقوا بأخلاق الله وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من صفات الإلهية من العلم والبر والإحسان، واللطف وإفاضة الخير والرحمة على الخلق والنصيحة لهم وإرشادهم إلى الحق ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة"".(١٠٥)

ولكن ما هي الأسباب المقوية لحب الله تعالى؟ يرى الغزالي بأن ""قوة الحب واستيلاؤه حتى ينتهي إلى الاستهتار الذي يسمى عشقاً فذلك ينفك عنه الأكثرون وإنما يحصل ذلك بسببين: أحدهما: قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب فإن القلب مثل الإناء لا يتسع للخل مثلاً ما لم يخرج منه الماء (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه)(١٠٦) وكحال الحب أن يبيح الله عز وجل بكل قلبه، وما دام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره بقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حب الله وبقدر ما يبقى من الماء في الإناء ينقص من الخل المصبوب فيه.

السبب الثاني لقوة المحبة: قوة معرفة الله تعالى واتساعها واستيلاؤها على القلب) وذلك بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا وعلائقها يجري مجرى وضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من الحشيش وهو الشطر الثاني ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة وهي الكلمة الطيبة التي ضرب الله بها مثلاً حيث قال (ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء)(١٠٧)... "".(١٠٨)

أما الشوق فهو عند الغزالي مرتبط بالمحبة: ""أعلم أن من أنكر حقيقة المحبة لله تعالى فلابد وأن ينكر حقيقة الشوق، إذ لا يتصور الشوق إلا إلى محبوب، ونحن نثبت وجود الشوق إلى الله تعالى وكون العارف مضطراً إليه بطريق الاعتبار والنظر بأنوار البصائر وبطريق الأخبار والآثار"" (١٠٩) وللشوق شرط هو الغياب فمن غاب عنه معشوقه وبقي في قلبه خياله فيشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فأن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره مثلاً أو سائر محاسنه فيشتاق لرؤيته، ولكن كمال الوضوح لا يتم إلا بالمشاهدة وتمام

إشراق التجلي ولا يكون التجلي الحقيقي إلا بالآخرة أما الأمور الإلهية فلا نهاية لها وإنما تنكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة.

والشوق الأول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة، ولا يتصور أن يسكن في الدنيا.. وأما الشوق الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة، إذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله تعالى وصفاته، وحكمته وأفعاله وما هو معلوم لله تعالى وهو محال لأن ذلك لا نهاية له..

وكما يحب الإنسان ربه كذلك يحب الله عبده. وإذا سلمنا أن حب العبد لله حقيقة وليست مجازاً فالمحبة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس إلى الشيء الموافق، والعشق عبارة عن الميل الغالب المفرط والإحسان موافق للنفس، والجمال موافق أيضاً وإن الجمال والإحسان تارة يدرك بالبصر وتارة يدرك بالبصيرة والحب يتبع كل واحد منهما. ""وأما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً، بل الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليها بمعنى واحد أصلاً، حتى إن اسم الوجود الذي هو أعم الأسماء اشتراكاً لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد بل كل ما سوى الله للوجود المتبوع""(١١٠) نجد الغزالي في هذه العبارة يعزف عن فكرة وحدة الوجود فهو هنا يفرق بين الخالق والمخلوق ويرى أن صفة المخلوق هي التابع وصفة الخالق هي المتبوع. وهنا علامات تدل على محبة الله ومنها ظاهرة ومنها باطنة. فالظاهرة تظهر في اللسان والجوارح والباطنة تظهر في القلب. وإذا كانت المحبة هي المنحى الإيجابي من المحبة فالكراهة هي الجانب السلبي منها. يقول الغزالي: ""المحبة منتهى المقامات وإظهارها إظهار للخير فلماذا يستنكر؟ فاعلم أن المحبة محمودة وظهورها محمود أيضاً وإنما المذموم التظاهر بها لما يدخل فيها من الدعوى والاستكبار وحق المحب أن ينم على حبه الخفي أفعاله وأحواله دون أقواله وأفعاله"".(١١١)

أما الأنس: فإن الأنس والخوف والشوق من آثار المحبة ولكن ما هي علامة الأنس: فاعلم أن علامته الخاصة ضيق الصدر من معاشرة الخلق والتبرم بهم واستهتاره بعذوبة الذكر، فإن خالط فهو كمنفرد في جماعة ومجتمع في خلوة وغريب في حضر، وحاضر في سفر وشاهد في غيبة وغائب في حضور، مخالط بالبدن منفرد بالقلب مستغرق بعذوبة الذكر كما قال علي كرم الله وجهه في وصفهم (هم قوم هجم بهم العلم على حقيقة الأمر فباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعر المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه. فهذا معنى الأنس بالله وهذه علامته وهذه شواهده"".[112]

أما القول بمعنى الرضا بقضاء الله تعالى وحقيقة ما ورد في فصيلته: ""اعلم أن الرضا ثمرة من ثمار المحبة وهو من أعلى مقامات المقربين، وحقيقة غامضة على الأكثرين وما يدخل عليه من التشابه والإلهام غير منكشف إلا لمن علمه الله تعالى التأويل وفهمه وفقهه في الدين، فقد أنكر منكرون تصور الرضا بما يخالف الهوى"".[113]

ويختم الغزالي كتابه بقوله: ويقال: الشوق نار الله أشعلها في قلوب أوليائه حتى يحرق بها في قلوبهم من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات فهذا القدر كاف في شرح المحبة والأنس والشوق والرضا فلنقتصر عليه، والله الموفق للصواب""[114] ويتابع الغزالي المقامات والأحوال الصوفية في كتاب الإحياء ونصل معه إلى الكتاب السابع ربع المنجيات وهو كتاب ""النية والإخلاص والصدق"" ويفتتح القول فيه: ""أما بعد فقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن وأن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة فالناس كلهم هلكى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون هلكى كلهم إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم فالعمل بغير نية عناء والنية بغير إخلاص رياء، وهو للنفاق كفاءٌ ومع العصيان سواء والإخلاص من غير صدق وتحقيق

هباء""[115] والغزالي يبحثها مفردة ومفصلة فيبدأ بالنية. ويعتبر الغزالي أن النية سابقة العمل وهي أفضل منه لأنها أساسه ولكن ما هي حقيقة النية؟ أعلم أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل. والعلم: يقدمه لأنه أصله وشرطه. والعمل يتبعه لأنه ثمرته وفرعه، وذلك لأن كل عمل أعني كل حركة وسكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور. علم. إرادة وقدرة لأنه لا يريد الإنسان مالا يعلمه فلابد وأن يعلم، ولا يعمل ما لم يرد فلابد من إرادة، ومعنى الإرادة انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً لغرض إما في الحال أو في المآل"".[116]

وعندما يفضل الغزالي النية على العمل يعتمد على قوله (ص) ""نية المؤمن خيرٌ من عمله""[117] يقول الغزالي: ""أعلم أنه قد يظن أن سبب هذا الترجيح أن النية سر لا يطلع عليه إلا الله تعالى، والعمل ظاهر ولعمل السر فضل. وهذا صحيح ولكن ليس المراد لأنه لو نوى أن يذكر الله بقلبه أو يتفكر بمصالح المسلمين فيقتضي عموم الحديث أن تكون نية التفكر خيراً من التفكر، وقد يظن أن سبب الترجيح أن النية تدوم إلى آخر العمل، والأعمال لا تدوم وهو ضعيف لأن ذلك معناه أن العمل الكثير خير من القليل، بل ليس ذلك فإن نية أعمال الصلاة قد لا تدوم إلا في لحظات معدودة والأعمال تدوم والعموم يقتضي أن تكون نيته خير من عمله"".[117]

ولكن ما هي الأعمال التي تعلق النية؟ فالأعمال كثيرة وتشعباتها كثيرة وهي تتقسم بحسب النية إلى أقسام:

القسم الأول: المعاصي: وهي لا تتغير عن موضعها بالنية فلا ينبغي أن يفهم الجاهل ذلك من عموم قوله عليه السلام (إنما الأعمال بالنيات) فيظن أن المعصية تنقلب طاعة بالنية كالذي يغتاب إنساناً مراعاة لقلب غيره أو يطعم فقيراً من مال غيره وأو يبني مدرسة أو مسجداً أو رباطاً بمال حرام وقصده الخير...

القسم الثاني: الطاعات: وهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها أما الأصل: فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى لا غير، فإن نوى الرياء صارت معصية. وأما تضاعف الفضل: فبكثرة النيات الحسنة، فإن الطاعة الواحدة يمكن أن ينوى بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب، إذ كل واحدة منها حسنة ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها..

القسم الثالث: المباحات: وما من شيء من المباحات إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معاني الدرجات، فما أعظم خسران من يغفل عنها ويتعاطاها تعاطي البهائم المهملة عن سهو وغفلة، ولا ينبغي أن يستحق العبد شيئاً من الخطرات والخطوات واللحظات، فكل ذلك يسأل عنه يوم القيامة أنه فعله وما الذي قصد به؟ هذا في مباح محض لا يشوبه كراهة..(١١٨)

وهل تتبع النية الاختيار؟ النية حديث نفس وحديث لسان وفكر أو انتقال من خاطر إلى خاطر والنية بمعزل عن جميع ذلك لأنها انبعاث النفس وتوجهها وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها ""والنية تتبع النظر فإذا تغير النظر تغيرت النية، وكانوا لا يعملون عملاً إلا بنية لعلمهم أن النية روح العمل وأن العمل بغير نية صادقة رياء وتكلف، وهو سبب مقت لا سبب قرب، وعلموا أن النية ليست هي القول بلسان القائل: نويت، بل هو انبعاث القلب يجري مجرى الفتوح من الله تعالى فقد تتيسر في بعض الأوقات وقد تتعذر في بعضها"".(١١٩)

وأما الطاعة على نية إجلال الله تعالى لاستحقاقه الطاعة والعبودية فلا يتيسر للراغب في الدنيا وهذه أعز النيات وأعلاها ويعز على بسيط الأرض من يفهمها فضلاً عمن يتعاطاها.

والباب الثاني من الكتاب في الإخلاص. وحقيقة الإخلاص هي: ""اعلم أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه سمي خالصاً ويسمى الفعل المصفى المخلص: إخلاصاً قال الله تعالى (من بين فرث ودم لبناً

خالصاً سائغاً للشاربين)[١٢٠] فإنما خلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الدم والفرث ومن كل ما يمكن أن يمتزج به"".[١٢١]

والشوائب والآفات المكدرة للإخلاص على درجات فبعضها جلي وبعضها خفي وبعضها ضعيف مع الجلاء وبعضها قوي مع الخفاء ففي **الدرجة الأولى** مثال دخول الشيطان كآفة على المصلي يقول أمام جماعة: حسن صلاتك حتى ينظر إليك هذا الحاضر بعين الوقار والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك.. وهذا هو الرياء الظاهر ولا يخفى ذلك على المبتدئين من المريدين.

الدرجة الثانية: يكون المريد قد فهم هذه الآفة وأخذ منها حذره فصار لا يطيع الشيطان فيها لو يلتفت إليه ويستمر في صلاته كما كان فيأتيه في معرض الخير ويقول: أنت متبوع ومقتدى بك ومنظور إليك وما تفعله يؤثر عنك ويتأسى بك غيرك فيكون لك ثواب أعمالهم إن أحسنت وعليك الوزر إن أسات فأحسن عملك بين يديه فعساه يقتدي بك في الخشوع وتحسين العبادة..

الدرجة الثالثة: وهي أدق مما قبلها، أن يجرب العبد نفسه في ذلك وينتبه لكيد الشيطان ويعلم أن مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير محض الرياء، ويعلم أن الإخلاص في أن تكون صلاته في الخلوة مثل صلاته في الملأ، ويستحي من نفسه ومن ربه أن يتخشع لمشاهده خلقه تخشعاً زائداً على عادته فيقبل على نفسه في الخلوة وصلاته على الوجه الذي يرتضيه في الملأ، ويصلي في الملأ أيضاً كذلك..

الدرجة الرابعة: وهي أدق وأخفى أن ينظر إليه الناس وهو في صلاته فيعجز الشيطان عن أن يقول له: أخشع لأجلهم، فإنه قد عرف أنه قد تفطن لذلك فيقول: له الشيطان تفكر في عظمة الله تعالى وجلاله ومن أنت واقف بين يديه واستحي من أن ينظر الله إلى قلبك وهو غافل عنه، فيحضر بذلك قلبه وتخشع جوارحه ويظن أن ذلك عين الإخلاص وهو عين المكر والخداع"".[١٢٢]

ولكن إذا كان العمل مشوباً فهل يستحق الثواب؟ أعلم أن العمل إذا لم

يكن خالصاً لوجه الله تعالى بل امتزج به شوب من الرياء أو حُظوظ النفس فقد اختلف الناس في أن ذلك هل يقتضي ثواباً أم يقتضي عقاباً أم لا يقتضي شيئاً أصلاً فلا يكون له ولا عليه أما الذي لم يرد به إلا الرياء فهو عليه قطعاً وهو سبب المقت والعقاب. وأما الخالص لوجه الله تعالى فهو سبب الثواب وإنما النظر في المشوب، وظاهر الأخبار تدل على أنه لا ثواب له"".(١٢٣)

الباب الثالث في الصدق وحقيقته وفضيلته: ""أعلم أن لفظ الصدق يستعمل في ستة معانٍ: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كلها فمن اتصف بالصدق في جميع ذلك فهو صديق لأنه مبالغة في الصدق. ثم هم على درجات فمن كان له حظ في الصدق في شيء من الجملة فهو صادق بالإضافة إلى ما فيه صدقه.

الصدق الأول: صدق اللسان وذلك لا يكون إلا في الأخبار أو فيما يتضمن الإخبار وينبه عليه والخبر إما أن يتعلق بالماضي أو المستقبل وفيه يدخل الوفاء بالوعد والخلف فيه... ولهذا الصدق كمالان: أحدهما: الاحتراز عن المعاريض، فقد قيل: في المعاريض مندوحة عن الكذب، وذلك لأنها تقوم مقام الكذب، إذ المحذور من الكذب تفهيم الشيء على خلاف ما هو عليه في نفسه..

والكمال الثاني: أن يراعيى معنى الصدق في ألفاظه التي يناجي بها ربه كقوله: (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) (١٢٤) فإن قلبه إن كان منصرفاً عن الله تعالى مشغولاً بأماني الدنيا وشهواته فهو كاذب...

الصدق الثاني في النية والإرادة، ويرجع ذلك إلى الإخلاص وهو أن لا يكون له باعث في الحركات والسكنات إلا الله تعالى فإن مازجه شوب من حظوظ النفس بطل صدق النية وصاحبه يجوز أن يسمى كاذباً.

والصدق الثالث: صدق العزم فإن الإنسان قد يقدم العزم على العمل فيقول في نفسه: إن رزقني الله ما لا تصدقت بجميعه - أو بشطره، أو إن لقيت عدواً

في سبيل الله تعالى قاتلت ولم أبال وإن قتلت، وإن أعطاني الله ولاية عدلت فيها ولم أعص الله تعالى بظلم وميل إلى خلق..

الصدق الرابع: في الوفاء بالعزم، فإن النفس قد تسخو بالعزم في الحال إذ لا مشقة في الوعد والعزم والمونة فيه خفيفة فإذا حققت الحقائق وحصل التمكن وهاجت الشهوات انحلت العزيمة وغلبت الشهوات ولم يتفق الوفاء بالعزم وهذا يضاد الصدق فيه...

الصدق الخامس: في الأعمال هو أن يجتهد حتى لا تدل أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتصف هو به لا بأن يترك الأعمال ولكن بأن يسخر الباطن إلى تصديق الظاهر، وهذا مخالف ما ذكرناه من ترك الرياء لأن المرائي هو الذي يقصد ذلك..

الصدق السادس: وهو أعلى الدرجات وأعزها، الصدق في مقامات الدين، كالصدق في الخوف والرجاء والتعظيم والزهد والرضا والتوكل والحب، وسائر هذه الأمور فإن هذه الأمور لها مبادٍ ينطلق الاسم بظهورها، ثم لها غايات وحقائق، والصادق المحقق من نال حقيقتها، وإذا غلب الشيء وتمت حقيقته سمي صاحبه صادقاً فيه، كما يقال فلان صدق القتال. ويقال هذا هو الخوف الصادق، وهذه الشهوة الصادقة"".(١٢٥)

أما الكتاب الثامن من ربع المنجيات بعنوان: ""كتاب المراقبة والمحاسبة"" إن من لم يحاسب نفسه دامت حسرته وطالت في عرصات القيامة وقفاته وقادته إلى الخزي والمقت سيئاته فلما انكشف لهم ذلك علموا أنه لا ينجم منه إلا طاعة الله وقد أمرهم بالصبر والمرابطة فقال عز من قائل: (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا)(١٢٦) فرابطوا أنفسهم أولاً بالمشارطة، ثم بالمراقبة ثم بالمحاسبة ثم بالمعاقبة ثم بالمجاهدة، ثم بالمعاينة، فكان لهم في المرابطة ست مقامات ولابد من شرحها وبيان حقيقتها وفضيلتها وتفصيل الأعمال فيها وأصل ذلك المحاسبة"".(١٢٧)

المقام الأول من المرابطة: المشاركة أعلم أن مطالب المتعاملين في التجارب المشتركين في البضائع عند المحاسبة سلامة الربح، وكما أن التاجر يستعين بشريكه فيسلم إليه المال حتى يتجر ثم يحاسبه، فكذلك العقل هو التاجر في طريق الآخرة وإنما مطالبه وربحه تزكية النفس لأن بذلك فلاحها قال الله تعالى: (قد أفلح من زكاها. وخاب من دساها)[١٢٨] وإنما فلاحها بالأعمال الصالحة، والعقل يستعين بالنفس في هذه التجارة إذ يستعملها ويستسخرها فيما يزكيها كما يستعين التاجر بشريكه وغلامه الذي يتجر في ماله وكما أن الشريك يصير خصماً منازعاً يجاذبه في الربح فيحتاج إلى أن يشارطه أولاً ويراقبه ثانياً ويحاسبه ثالثاً ويعاقبه أو يعاتبه رابعاً فكذلك العقل يحتاج إلى مشاركة النفس.

المرابطة الثانية: المراقبة: إذا أوصى الإنسان نفسه وشرط عليها ما ذكرناه فلا يبقى إلا المراقبة لها عند الخوض في الأعمال وملاحظاتها بالعين الكالئة فإنها إن تركت طغت وفسدت. ولنذكر فضيلة المراقبة ثم درجاتها...

"بيان حقيقة المراقبة ودرجاتها: أعلم أن حقيقة المراقبة هي ملاحظة الرقيب وانصراف الهمّ إليه، فمن احترز من أمر من الأمور بسبب غيره يقال: إنه يراقب فلاناً ويراعي جانبه، ويعني بهذه المراقبة حالة للقلب يثمرها نوع من المعرفة، وتثمر تلك الحالة أنواعاً في الجوارح وفي القلب..

فمراقبتهم على درجتين: الدرجة الأولى: مراقبة المقربين من الصديقين، وهي مراقبة التعظيم والإجلال وهو أن يصير القلب مستغرقاً بملاحظة ذلك الجلال ومنكسراً تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للالتفات إلى الغير أصلاً وهذه مراقبة لا تطيل النظر في تفصيل أعمالها فإنها مقصورة على القلب. أما الجوارح فإنها تتعطل عن التلفت إلى المباحات فضلاً عن المحظورات..

الدرجة الثانية: مراقبة الورعين من أصحاب اليمين وهم قوم غلب يقين إطلاع الله على ظاهرهم وباطنهم وعلى قلوبهم لكن لم تدهشهم ملاحظة

الجلال بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال مقسمة للتلفت إلى الأحوال والأعمال إنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة..

المرابطة الثالثة: محاسبة النفس بعد العمل: ولنذكر فضيلة المحاسبة ثم حقيقتها أما الفضيلة فقد قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد)[١٢٩] وهذه إشارة إلى المحاسبة على ما مضى من الأعمال..

بيان حقيقة المحاسبة بعد العمل: اعلم أن العبد كما يكون له وقت في أول النهار يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق، فينبغي أن يكون له في آخر الليل ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها كما يفعل التجار في الدنيا مع الشركاء في آخر كل سنة أو شهر أو يوم حرصاً منهم على الدنيا، وخوفاً من أن يفوتهم منها ما لو فاتهم لكانت الخيرة لهم في فواته...

المرابطة الرابعة: في معاقبة النفس على تقصيرها مهما حاسب العبد نفسه فلم تسلم عن مقارفة معصية وارتكاب تقصير في حق الله تعالى فلا ينبغي أن يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه مقارفة المعاصي وأنس بها بنفسه وعسر عليه فطامها، وكان ذلك سبب هلاكها، بل ينبغي أن يعاقبها فإذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس ينبغي أن يعاقب البطن بالجوع، وإذا نظر إلى غير محرم ينبغي أن يعاقب العين بمنع النظر وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف بدنه بمنعه عن شهواته، هكذا عادة سالكي طريق الآخرة..

المرابطة الخامسة: المجاهدة: وهو أنه إذا حاسب نفسه فرآها قد قارفت معصية فينبغي أن يعاقبها بالعقوبات التي مضت وإن رآها تتوانى بحكم الكسل في شيء من الفضائل أو ورد من الأوراد فينبغي أن يؤدبها بتثقيل الأوراد عليها ويلزمها فنوناً من الوظائف جبراً لما فات منه وتداركاً لما فرط..

المرابطة السادسة: في توبيخ النفس ومعاتبتها: اعلم أن أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك، وقد خلقت أمارة بالسوء ميالة إلى الشر، فرارة من الخير،

وأمـرت بتزكيتهـا وتقويمهـا وقودهـا بـسلاسل القهـر إلى عبـادة ربهـا وخالقهـا ومتعها عن شهواتها وفطامها عن لذاتها، فإن أهملتها جمحت وشردت ولم تظهر بها بعد ذلك، وإن لازمتها بالتوبيخ والمعاتبة والعذل والملامة كانت نفسك هي النفس اللوامة التي أقسم الله بها، ورجوت أن تصير النفس المطمئنة المدعوة إلى أن تدخل في زمرة عباد الله راضية مرضية فلا تغفلن ساعة عن تذكرها ومعاتبتها ولا تشغلن بوعظ غيرك ما لم تشتغل أولاً بوعظ نفسك"".[١٣٠]

ولننتقل مع الغزالي في كتابه التاسع من ربع المنجيات وهو ""كتاب التفكر"" أما بعد: فقد وردت السنة بأن (تفكر ساعة خير من عبادة سنة)[١٣١]، وكثر الحث في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار، ولا يخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار، وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم، وأكثر الناس عرفوا فضله ورتبته لكن جهلوا حقيقته وثمرته ومصدره وموارده ومجراه ومسرحه وطريقه وكيفيته، ولم يعلم أنه كيف يتفكر وفي ماذا يتفكر ولماذا يتفكر، وما الذي يطلب به أهو مراد لعينه أم لثمرة تستفاد منه؟ فإن كان لثمرة فما تلك الثمرة أهي من العلوم أو من الأحوال أو منهما جميعاً؟ وكشف ذلك مهم ونحن نذكر أولاً فضيلة التفكر ثم حقيقة التفكر وثمرته"".[١٣٢]

أما فضيلة التفكر فقد: ""امر الله تعالى بالتفكر والتدبر في كتابه العزيز في مواضع لا تحصى، وأثنى على المتفكرين فقال تعالى: (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً)[١٣٣] وقد قال ابن عباس رضي الله عنه: إن قوماً تفكروا في الله عز وجل فقال النبي (ص) (تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله، إنكم لن تقدروا قدره)[١٣٤]

أما حقيقة التفكر وثمرته: ""اعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب يستثمر منها معرفة ثالثة، ومثاله أن من مال إلى العاجلة وآثر الحياة الدنيا

وأراد أن يعرف أن الآخرة أولى بالإيثار من الدنيا، فيقلده ويصدقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتماداً على مجرد قوله وهذا يسمى تقليداً ولا يسمى معرفة.

والطريق الثاني: أن يعرف أن الأبقى أولى بالإيثار ثم يعرف أن الآخرة أبقى، فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة وهي: أن الآخرة أولى بالإيثار، لا يمكن تحقق المعرفة بأن الآخرة أولى بالإيثار إلا بالمعرفتين السابقتين"".[١٣٥]

وأما ثمرة الفكر فهي العلوم والأحوال والأعمال، ولكن ثمرته الخاصة: العلم لا غير نعم إذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب، وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح، فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم، والعلم تابع الفكر، فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها، وهذا هو الذي يكشف لك فضيلة التفكر، وانه خير من الذكر والتذكر لأن الفكر ذكر وزيادة وذكر القلب خير من عمل الجوارح بل شرف العمل لما فيه من الذكر. فإذن التفكر أفضل من جملة الأعمال"".[١٣٦]

أما في بيان مجاري الفكر: اعلم أن الفكر قد يجري في أمر يتعلق الدين، وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين، وإنما غرضنا ما يتعلق بالدين فلنترك القسم الآخر، ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى، فجميع أفكار العبد، إما أن تعلق بالعبد وصفاته وأحواله وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله، لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمين. وما يتعلق بالعبد: إما أنه يكون نظراً فيما هو محبوب عند الرب تعالى أو فيما هو مكروه، ولا حاجة إلى الفكر في غير هذين القسمين"".[١٣٧]

ولكن الحال ينكشف في انحصار الفكر في مجال أن السائرين إلى الله تعالى والمشتاقين إلى لقائه يتعلق بمعشوقه أو يتعلق بنفسه. ""فإن تفكر في معشوقه، فإما أن يتفكر في أفعاله اللطيفة الحسنة الدالة على أخلاقه وصفاته ليكون ذلك مضعفاً للذة ومقوياً لمحبته، وإن تفكر في نفسه فيكون فكره

في صفاته التي تسقطه من عين محبوبه حتى يتنزه عنها، أو في الصفات التي تقربه منه وتحببه إليه حتى يتصف بها"".[138]

ويمكن أن نذكر انقسام المعاصي والمكروهات إلى أربعة أنواع: الطاعات والمعاصي والصفات المهلكات والصفات المنجيات ونتذكر كل نوع وميزاته.

النوع الأول المعاصي ينبغي أن يفتش الإنسان صبيحة كل يوم جيمع أعضائه السبعة تفصيلاً ثم بدنه على الجملة هل هو في الحال ملابس لمعصيته بها فيتركها؟ أو لابسها بالأمس فيتداركها بالترك والندم؟ أو متعرض لها في نهاره فيستعد للاحتراز والتباعد عنها؟ فينتظر في اللسان ويقول إنه متعرض للغيبة والكذب وتزكية النفس والاستهزاء بالغير والمماراة والممازحة والخوض فيما لا يعني إلى غير ذلك من المكاره فيقرر أولاً في نفسه أنها مكروهة عند الله تعالى ويتفكر في شواهد القرآن والسنة على شدة العذاب منها...

وأما النوع الثاني: وهو الطاعات فينظر أولاً في الفرائض المكتوبة عليه أنه كيف يؤديها، وكيف يحرسها عن النقصان أو كيف يجبر نقصانها بكثرة النوافل؟ ثم يرجع إلى عضو عضوٍ فيتفكر في الأفعال التي تتعلق بها مما يحبه الله تعالى..

وأما النوع الثالث فهي الصفات المهلكة التي محلها القلب فيعرفها فيما ذكرناه في ربع المهلكات: وهي استيلاء الشهوة والغضب والبخل والكبر والعجب والرياء والحسد وسوء الظن والغفلة والخوف والرجاء، والزهد في الدنيا والإخلاص والصدق في الطاعات ومحبة الله وتعظيمه، والرضا بأفعاله والشوق إليه، والخشوع والتواضع له"".[139]

ولكن ما هي كيفية التفكر في خلق الله تعالى؟ اعلم أن كل ما في الوجود مما سوى الله تعالى فهو فعل الله وخلقه، وكل ذرة من الذرات من جوهر وعرض وصفة وموصوف فيها عجائب وغرائب تظهر بها حكمة الله وقدرته وجلاله وعظمته وإحصاء ذلك غير ممكن، لأنه لو كان البحر مداداً

لذلك لنفذ البحر قبل أن ينفذ عشر عشيره، ولكنا نشير إلى جمل منه ليكون ذلك كالمثال لما عداه"".[١٤٠]

أما كتاب ذكر الموت وما بعده فهو الكتاب العاشر من ربع المنجيات وهو آخر كتب الإحياء وبه يختتم ويقسم الكتاب إلى أربعة أبواب ويبحث الباب الأول في ذكر الموت والترغيب في الإكثار من ذكره يقول الغزالي: ""اعلم أن المنهمك في الدنيا المكب على غررها المحب لشهواتها يغفل قلبه لا محالة عن ذكر الموت فلا يذكره وإذا ذكّر به كرهه ونفر منه"".[١٤١]

ولكن كيف يذكر الموت؟ ""اعلم أن الموت هائل وخطره عظيم وغفلة الناس عنه لقلة فكرهم فيه وذكرهم له، ومن يذكره ليس يذكره بقلب فارغ مشغول بشهوة الدنيا فلا ينجع ذكر الموت في قلبه. فالطريق فيه أن يفرغ العبد قلبه عن كل شيء إلا عن ذكر الموت الذي هو بين يديه، كالذي يريد ان يسافر إلى مفازة مخطرة أو يركب البحر فإنه لا يتفكر إلا فيه، فإذا باشر ذكر الموت قلبه فيوشك أن يؤثر فيه، وعند ذلك يقل فرحه وسروره بالدنيا وينكسر قلبه"". [١٤٢]

ولكن الذي يبقي الإنسان في حالة استقرار هو طول الأمل ولطول الأمل سببان: أحدهما الجهل والآخر حب الدنيا: ""أما حب الدنيا فهو أنه إذا أنس بها وبشهواتها ولذاتها وعلائقها ثقل على قلبه مفارقتها فامتنع قلبه من الفكر في الموت الذي هو سبب مفارقتها، وكل من كره شيئاً دفعه عن نفسه..

وأصل الأماني كلها حب الدنيا والأنس بها والغفلة عن معنى قوله (ص) (أحب من أحببت فإنك مفارقه)..

وأما الجهل: فهو أن الإنسان قد يعول على شبابه فيستبعد قرب الموت مع الشباب، وليس يتفكر المسكين أن مشايخ بلده لو عدوا لكانوا أقل من عشر رجال البلد، وإنما قلوا لأن الموت في الشباب أكثر فإلى أن يموت شيخ يموت ألف صبي وشاب، وقد يستبعد الموت فجأة ولا يدري أن ذلك غير بعيد، وإن

كان ذلك بعيداً فالمرض فجأة غير بعيد، وكل مرض فإنما يقع فجأة، وإذا مرض لم يكن الموت بعيداً..

أما الجهل: فيدفع بالفكر الصافي من القلب الحاضر وبسماع الحكمة البالغة من القلوب بالطاهرة"".(١٤٣)

أما الباب الثالث: في سكرات الموت وشدته: ""اعلم أنه لو لم يكن بين يدي العبد المسكين كرب ولا هول ولا عذاب سوى سكرات الموت بمجردها لكان جديراً بأن ينغص عليه عيشه، ويتكدر عليه سروره ويفارقه سهوه وغفلته وحقيقاً بأن يطول فيه فكره ويعظم له استعداده لا سيما وهو في كل نفس بصدده كما قال الحكماء: كرب بيد سواك لا تدري متى يغشاك. وقال لقمان لابنه يا بني أمر لا تدري متى يلقاك استعدله قبل أن يفجأك""(١٤٤) وينصح الغزالي بالمحتضر بالالتزام بآداب الموت من سكون وحسن ظن بالله تعالى: ""اعلم أن المحبوب عند الموت من صورة المحتضر هو الهدوء والسكون ومن لسانه أن يكون ناطقاً بالشهادة، ومن قلبه أن يكون حسن الظن بالله تعالى"".(١٤٥)

ويختم الغزالي كتاب الموت بموت الرسول والخلفاء الراشدين وبعض الصحابة وبعض الأولياء وما كان موقفهم من الموت وكيفية استقبالهم له. وبذلك ينهي الغزالي كتابه الكبير إحياء علوم الدين ونحن كنا قد استعرضنا أبوابه وفصوله لما لها من أهمية في موضوع التصوف عامة وتصوف الغزالي خاصة ونحن من خلال عرضنا للإحياء لاحظنا أن الغزالي عرضه ككتاب فقهي ضمنه الأحكام الفقهية التي كانت مثار جدل واسع قبل الغزالي وفي زمنه وكان في عرض الأحكام الفقهية يقصد إرضاء العامة الذين كان الغزالي يتحرك بلهفة لكي يرضيهم لأنهم يمثلون عامة الجمهور الذي منح الغزالي الثقة الكاملة في أن يتصدر الساحة الإسلامية وأن تنصبه العامة حجة وإماماً للمسلمين وكان سعيه الحثيث ليصل إلى هذه الرتبة التي كانت

تستهويه منذ صباه ولكن بالإضافة لذلك فإن كتاب الإحياء يعتبر أيضاً كتاباً في التصوف ومن أشهر الكتب الصوفية يضاف إلى كتاب القشيري وأبي طالب المكي وغيرهم ولعل الغزالي أخذ منهما في عرض كتابه الإحياء وحرصنا أن نمشي مع الغزالي خطوة خطوة معرضين عن الأمور الفقهية لعدم علاقتها ببحثنا ولأننا أردنا أن تثبت أمرين عند الغزالي أولهما أن الغزالي سلك طريق التصوف بعد رحلة فكرية طويلة استقرت في النهاية على التصوف وأن الغزالي من ناحية ثانية أراد أن يعود إلى الباطنية بطريقة تحفظ له ماء الوجه، بعد أن سعر الصراع بينه وبين الباطنية بحيث قطع الطريق نهائياً لكل إمكانية تفاهم فالصوفية في المفهوم الفكري والعرفاني باطنية مسرفة بباطنيتها إذا لم تكن نسخة معدلة عن الباطنية أو يمكن القول أن ما يلاقيها مع الباطنية من نقاط فهي كثيرة حتى أن الدارس قد لا يستطيع أن يميز بين ما هو صوفي وبين ما هو باطني في أكثر القضايا الفكرية المشتركة.(١٤٦)

ونعود لسؤالنا الذي طرحناه في بداية بحثنا عن تصوف الغزالي: هل حقاً كان الغزالي صوفياً؟ إن كتاب الإحياء يدل على أن الغزالي درس الصوفية دراسة متعمقة وخبر قضاياها المتشعبة وإذا كنا لا نستطيع شأننا شأن أكثر ناقدي الغزالي - الحكم على صدق تصوفه وانتمائه لهذه المدرسة العرفانية العربية الإسلامية التي يفتخر العرب بأنهم قدموا نسيجها الفكري والعرفاني نسيجاً صافياً خالصاً نابعاً من الذاتية العربية النامية لدى المفكرين والعرفانين العرب ومستمداً هذا النسيج من الفكر الإسلامي وعاطفة التدين الإسلامية التي لاءمت بين هذه الذاتية وبين موضوعية الشريعة، ولكن إذا لم يكن تصوف الغزالي بارزاً في الإحياء فإن للغزالي كتباً أخرى تنم عن مدى ارتباطه بالتصوف وصدقه في هذا الطريق وعلى سبيل المثال كتاب الغزالي "مشكاة الأنوار الذي استعرضنا بعضاً منه في شرح وتأويل آية النور التي اتخذ منها الغزالي منطلقاً تأويلياً ليبرر السلوك الصوفي شرعياً وليعطي البراءة لكل

الصوفيين الذين سبقوا الغزالي في شطحاتهم وتقولاتهم التي كانوا يشيرون إليها على أساس الخمر الإلهي الذي أسكر فأفقد التوازن القائم بين الإنسان كعبد من عبيد الله الواحد الخالق وبين الخالق نفسه الذي أراد أن يتقرب من عبده الذي تقرب إليه وليتجلى له كما تجلى للرسل من قبل ولكي يرفع الحجب بينه وبين عبده وبهذا يدخل الغزالي عالم التصوف الواسع ويشرب هذه الخمرة كغيره ليسكر كغيره وليرى أن حالة كشف الحجب تؤدي إلى هدم الحفر بين العبد والخالق ليشعر السكران في هذه الخمر أن لا فرق بين العبد والخالق وهذا ما نلاحظه عند الغزالي في مشكاة الأنوار وفي قصيدته التائية التي يجاري فيها تائية ابن الفارض وابن عربي ومعظم الصوفيين حتى أصبحت التائية عند كل متصوف دليلاً على صوفيته، ومن لم يقل تائية لا يعد صوفياً ونحن سنستعرض فيما يلي بعضاً من مشكاة الأنوار ونختم بحثنا في أبيات مختارة من التائية ولنبدأ بمشكاة الأنوار.

يبدأ الغزالي الفصل الأول بمناقشة معنى النور في عرف العامة وعرف الخاصة وذلك تمهيداً لبيان أن الله تعالى هو نور الأنوار، أو النور الأعلى الأقصى وأنه النور الحق الذي تنبعث منه سائر الأنوار يقول الغزالي: ""أما الوضع الأول عند العامي يشير إلى الظهور. والظهور أمر إضافي: إذ يظهر الشيء لا محالة لإنسان ويعطف على غيره فيكون ظاهراً بالإضافة وباطناً بالإضافة. وإضافة ظهوره إلى الادراكات لا محالة. وأقوى الإدراكات وأجلاها عند العوام الحواس ومنها حاسة البصر"".(١٤٧)

ويرى الغزالي أن النور ضروري للرؤية فلا إبصار بدون نور وقد أطلق الغزالي اسم النور على نور العين: ""وأطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش إن نور عينيه ضعيف وفي الأعمش إنه ضعيف نور بصره، وفي الأعمى إنه فقد نور البصر وفي السواد إنه يجمع نور البصر ويقويه، وإن الأجفان إنما خصتها الحكمة الإلهية بلون السواد وجعل العين محفوفة بها لتجمع ضوء

العين، وأما البياض فيفرق ضوء العين ويضعف نوره حتى أن إدامة النظر إلى البياض المشرق، بل إلى نور الشمس يبهر نور العين ويمحقه كما يمحق الضعيف في جنب القوي"".(١٤٨)

ويرى الغزالي أن نور البصيرة التي في القلب هي أشد إبصاراً من العين لأنها هي التي تميز الإنسان العاقل من غيره: ""وأعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كما لها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنسانية. ودع عنك العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون. ولنسمه عقلاً متابعة للجمهور في الإصطلاح فنقول: العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أن العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه..

والثاني أن العين لا تبصر ما بعد منها ولاما قرب منها قرباً مفرطاً. والعقل يستوي عنده القريب والبعيد. يعرج في تطويفه إلى أعلى السموات رقيّاً وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هوياً..

الثالث: أن العين لا تدرك ما وراء الحجب والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما رواء حجب السموات وفي الملأ الأعلى والملكوت الأسمى كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة أعني بدنه الخاص..

الرابع: أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها. والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها..

الخامس: أن العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات.. فالموجودات كلها مجال العقل، إذ يدرك هذه الموجودات التي عددناها وما لم نعدها، وهو الأكثر فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً فالأسرار الباطنية عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية..

السادس: إن العين لا تبصر ما لا نهاية له، فإنها تبصر صفات الأجسام والاجسام لا تتصور إلا متناهية والعقل يدرك المعلومات والمعلومات لا يتصور أن تكون متناهية نعم إذا لاحظ العلوم المتصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلا متناهياً.

السابع: أن العين تبصر الكبير صغيراً فترى الشمس في مقدار مجن والكواكب في صور دنانير منثورة على بساط أزرق. والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة.. وأنواع غلط البصر كثيرة، والعقل منزه عنها"".(١٤٩)

والغزالي يرى أن للإنسان المبصر عينين عين الحس وعين العقل وكلتاهما تبصران الأولى تبصر الظاهر والاخرى تبصر الباطن ولا يتم الإبصار إلا بواسطة النور الذي يشع على كل منها: ""فقد فهمنا من هذا أن العين عينان ظاهرة وباطنة فالظاهرة من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة. والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزلة"".(١٥٠)

والغزالي يفرق بين عالمين عالم الشهادة وعالم الملكوت فعالم الشهادة هو العالم الحسي وعالم الملكوت هو العالم العلوي حيث الحضرة الإلهية والملائكة والنفوس القدسانية: ""أعلم أن الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشر بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح وكالظلمة بالإضافة إلى النور، وكالسفل بالإضافة إلى العلو. ولذلك يسمى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني العالم النوراني. وفي مقابلته السفلي والجسماني والظلماني"" ونلاحظ هنا الأثر الافلاطوني في تفكير الغزالي وكيف أن أفلاطون ميز بين عالمين: عالم الظلال أو الكون والفساء وعالم المثل أو عالم الحقيقة فعالم الظلال يمثل عند الغزالي عالم الشهادة

وعالم المثل يمثل عنده عالم الملكوت إلا أن الغزالي استخدم التعابير الإسلامية التي تنسجم مع المفاهيم الشرعية الإسلامية التي يؤكد عليها الغزالي باستمرار ويعتبرها منطلقاً أساسياً للحكمة وهذا الشأن الذي سلكه معظم الفلاسفة المسلمين التوفيقيين والذين أسلموا الفلسفة اليونانية وجعلوها فلسفة إسلامية محمدية القالب والمضمون.

ولكننا إذا قرأنا نص الغزالي التالي: ""ولا تظن أنا نعني بالعالم العلوي السموات فإنها علو وفوق في حق عالم الشهادة والحس ويشارك في إدراكه البهائم. وأما العبد فلا يفتح له باب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلا ويبدل في حقه الأرض غير الأرض والسموات فيصير كل داخل تحت الحس والخيال أرضه ومن جملة السموات، وكل ما ارتفع عن الحس فسماؤه. وهذا هو المعراج الأول لكل سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبية. فالإنسان مردود إلى أسفل السافلين، ومنه يترقى إلى العالم الأعلى. وأما الملائكة فإنهم جملة عالم الملكوت عاكفون في حضرة القدوس، ومنها يشرفون إلى العالم الأسفل"".(١٥١)

في هذا النص الواضح والذي لا لبس فيه نجد الغزالي استخدم ثقافته الباطنية في توضيح المعاني العقلية التي تحل محل المعاني الحسية لتفسير العالم ونقصد بالعالم العالم الحسي والعالم العقلي معاً، ولو عدنا إلى تفسير إخوان الصفا لهذه المسألة لوجدنا أن الغزالي ينسخ الرأي نفسه ويعرضه. والغزالي يؤكد أن السماء ليست بالارتفاع والعلو بقدر ما هي ارتفاع الرتبة ومجموع الرتب هي ما تطلق عليه السموات ولا ندري كيف لا نفهم الغزالي كذلك ونتعامى عن هذا الشرح الواضح الجلي، وإن ذلك لا يمكن تفسيره إلا بأن دارسي الغزالي اهتموا بالمعركة الكلامية بين الغزالي والباطنية وبين الغزالي والفلاسفة معرضين عن البحث عن حقيقة هدف الغزالي من هذه الحرب دون أن نعير الاهتمام لمسألة أساسية عند الغزالي وهي أنه رغم كل ما حصل فإن الغزالي بقي في فكره رهين الثقافة الأولى التي استقاها من الباطنية، والتي

ظل محافظاً عليها رغم كل الأعاصير التي هزت تفكيره، وهو يدمج بحنكة كبيرة بين باطن التصوف وبين باطن الباطنية وعند من لا يدقق في مثل هذه المسائل كلها تصوف وكلها عرفان وما هي إلا غنوصية يراد بها المقاصد التي ترمي إليها أفكار الباطنية المشتركة مع غيرها من الأفكار المتشعبة.

ويعيدنا الغزالي إلى حقيقة النور: ""إن كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصر به غيره أيضاً مع أنه يبصر نفسه وغيره، فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً، بل بالحري أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمداً عليه السلام سراجاً منيراً. والأنبياء كلهم سرج، وكذلك العلماء. ولكن التفاوت بينهم لا يحصى""(١٥٢) ولكن هذه الأنوار الموجودة في عالم الشهادة والتي خصَّ بها الأنبياء والعلماء وغيرهم ما هي إلا أنوار جزئية مستمدة من الأنوار السماوية: الأنوار السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة. ومثال ترتيبه في عالم الشهادة لا تدركه إلا بأن يفرض ضوء القمر داخلاً في كوة بيت واقعاً على مرآة منصوبة على حائط، ومنعكساً منها إلى حائط آخر في مقابلتها، ثم منعطفاً منه إلى الأرض بحيث تستنير الأرض فأنت تعلم أن ما على الأرض من النور تابع لما على الحائط وما على الحائط تابع لما على المرآة، وما على المرآة تابع لما في القمر، وما في القمر تابع لما في الشمس إذ منها يشرق النور على القمر وهذه الأنوار الأربعة مرتبة بعضها أعلى وأكمل من بعض، ولكل واحد مقام معلوم ودرجة خاصة لا يتعداها""(١٥٣)

والأنوار تمثل عند الغزالي سلسلة تستمد النور بعضها من بعض وبحسب رتبتها ودرجة تلقيها للنور هذا التسلسل ينتهي عند نور يستمد نوره من ذاته وهو نور الحق الذي لا يعلوه نور: ""إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا

يتسلسل إلى غير نهاية بل يرتقي إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره، أو بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه؟ فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره""[١٥٤] والنور الحق عند الغزالي هو الله تعالى: ""فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى""[١٥٥] والغزالي بعد هذا يعرج على وحدة الوجود ولكنه يعرضها عرض الحذر الوجل أن ينتبه الجمهور على ذلك، والغزالي شديد الحذر من نقمة الجمهور ويقول الغزالي: من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن (كل شيء هالك إلا وجهه)[١٥٦] لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وابداً لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود وجه الله تعالى فقط. فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه"".[١٥٧]

والغزالي يستغرق في الصوفية وفي مقولاتها ويبرر الشطح تبريراً لطيفاً ينم عن ثقة وصدق بسلوك طريق التصوف: ""العارفون — بعد العروج إلى سماء الحقيقة — اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذا الحال عرفانياً علمياً ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكليّة واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم (أنا الحق) وقال الآخر (سبحاني ما أعظم شأني) وقال آخر: (ما

في الجبَّة إلا الله) وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم يرَ المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج""(١٥٨) ونلاحظ أيضاً أن الغزالي يعرض نظرية الفيض التي ذكرها معظم الفلاسفة بقالب جديد هو فيض النور الإلهي وهذا اتجاه جديد في الفلسفة العربية الإسلامية يعتبر مفتاح الفلسفة الإشراقية التي جاء بها السهروردي المقتول فيما بعد: فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور عن السراج وأن السراج هو الروح النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وأن العلويات بعضها مقتبسة من البعض، وأن ترتيبها ترتيب مقامات ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعادة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه ومول شطره (فاينما تولوا فثم وجه الله)(١٥٩) فإذن لا إله إلا هو: فإن الإله عبارة عما الوجه موليه نحوه بالعبادة والتأله أعني وجوه القلوب فإنها الأنوار بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن هو عبارة عما إليه إشارة كما كان، لا إشارة إلا إليه. بل كان ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها. ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس. فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى نور الشمس بل إلى الشمس. فكل ما في الوجود ننسبه إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس. فإذن (لا إله إلا الله) توحيد العوام (ولا

إلـه إلا هـو) توحيـد الخـواص، لأن هـذا أتم وأخـص وأشمـل وأحـق وأدق وأدخـل بـصاحبه في الفردانيـة المحـضة والوحدانيـة الـصرفة[١٦٠] حرصنا أن ننقـل هـذا النص ببعض الطول لكي نصل إلى حقيقة طالما أكدها الغزالـي في الفهم فهـو مـثلاً يميـز بـين توحيـد العـوام وتوحيـد الخـواص وهـذا أيـضاً مـا كانـت دائمـاً تؤكده الباطنية في أدبياتها حيث تعتبر أن ديـن العـوام هـو ظـاهـر الـشريعة وديـن الخـواص هـو الـشريعة مؤولـة موضحة أسـرار الـدين الـذي أتـى حسب اعتقـادهم عاماً هو الشريعة بظاهرها وخاصاً وهو الحقيقة التي لابد من الوصول إليهـا عـن طريـق التأويـل وهـذا معنـى التأويـل وهـو كـشف الحقيقـة بالوصـول إلى فهـم أسرارها والطرق السليمة التي توصل إليهـا. ونجـد الغزالـي يؤكـد كـذلك هـذا الافـتراض الـذي يتفـق مـع المنطلقـات الباطنيـة. فالباطنيـة أيـضاً تـشرح مـسألة التوحيـد (لا إلـه إلا الله) العـام (لا إلـه إلا هـو) الخـاص. ويـشرح الغزالـي ذلـك بتأكيـد هـذا (الهـو) مـدعوماً بالآيـة القرآنيـة (فأينـا تولـوا فـثم وجـه الله) وهـذه أيـضاً حجـة الغزالـي الـصوفية في التأكيـد علـى وحـدة الوجـود لأن هـذه الآيـة كانت الأسـاس المعتمد في عقيدة وحدة الوجود الإسلامية الصوفية.

ويتابع الغزالي عـرض وحدة الوجـود كمـا عرضـها أكثـر الـصوفين فيقـول: ""فإذا عرفت هذا فأعلم أن أرباب البصائر مـا رأوا شيئاً إلا رأوا الله معـه. وربمـا زاد على هذه بعضهم فقال: (ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبلـه) لأن منهم مـن يـرى الأشياء به. ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء. وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: (أولم يكف بريك أنه على كل شيء شهيد) وإلى الثاني الإشارة بقولـه تعـالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق)[١٦١] فالأول صاحب مشاهدة والثاني صاحب الاستدلال عليه والأول درجة الصديقين، والثاني درجة العلماء الراسخين، وليس بعدهـا إلا درجة الغافلين المحجوبين"".[١٦٢]

والغزالي يعتبر أن النور الإلهي هـو أسـاس المعرفة الباطنـة: ""وإذا عرفـت هـذا فـأعلم أنـه كمـا ظهـر كـل شـيء للبصر بـالنور الظـاهر فقـد ظهـر كـل شـيء

للبصيرة الباطنية بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه ثم يظهر كل شيء كما أن النور مع كل شيء وبه يظهر ولكن بقي ها هنا تفاوت: وهو أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب حتى يظهر الظل، وأما النور الإلهي الذي يظهر كل شيء، لا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره، فيبقى مع الأشياء دائماً، فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة"" فالنور الظاهر في العالم الحسي مصحوب دائماً بالظلمة ومحجوب بها أما النور الإلهي فليس يعقل أن يكون مصحوباً بظلمة ولا يعقل أن شيئاً ما يحجبه إلا الله تعالى ذاته، ويؤكد الغزالي أيضاً الوجود الصوفي لله في كل مكان؛ "" فيفهم من قولنا: إن الله مع كل شيء كالنور مع الأشياء) أنه في كل مكان، تعالى وتقدس عن النسبة إلى المكان. بل لعل الأبعد عن إثارة هذا الخيال أن نقول: إنه قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء، وأنه مظهر كل شيء. والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة فهو الذي نعني بقولنا إنه مع كل شيء"" .(١٦٣)

وفي الفصل الثاني من كتاب مشكاة الأنوار يشرح الغزالي سورة النور مركزاً على الآية المشهورة باسم آية النور ويؤول هذه الآية تأويلاً صوفياً باطنياً كنا قد ذكرناه من قبل ولكننا نبين معالم الآية الصوفية بعد أن بينا معالمها الفلسفية وهو هنا يوضح الفرق بين عالم الشهادة وعالم الملكوت من خلال تأويل آية النور ذات المعاني القرآنية التي تعبّر عن أصالة فلسفية جاء بها الإسلام يقول الغزالي: ""اعلم أن العالم عالمان روحاني وجسماني: وإن شئت قلت: حسي، وعقلي، وإن شئت قلت علوي وسفلي. والكل متقارب وإنما تختلف باختلاف الاعتبارات: فإن اعتبرتهما في أنفسهما قلت جسماني وروحاني، وإن اعتبرتهما بالإضافة إلى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي. وإن اعتبرتهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوي وسفلي. وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت. ومن نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما تحير عند كثرة الألفاظ وتخيل كثرة المعاني"" .(١٦٤)

ويهتم الغزالي بالعالم الملكوتي وهو العالم الذي يبحث عنه المتصوفة الذين يعملون لكي يتجاوزوا عالم الشهادة ليصلوا إلى عالم الملكوت الذي هو عالم المعرفة الحقيقة. يرى الغزالي أن هناك اتصالاً مباشراً بين العالمين لأن العالم الحسي مرقاة للعالم العقلي: ""فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لا نسد طريق الترقي إليه. ولو تعذر ذلك لتعذر السفر إلى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلم يقرب من الله تعالى أحد ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس. فإذا اعتبرنا جملته بحيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه ماهو غريب منه سميناه حظيرة القدس. وربما سميناه الروح البشري الذي هو مجرى لوائح القدس (الوادي المقدس) ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد إمعاناً في معاني التقديس. ولكن لفظ الحظيرة يحيط بجميع طبقاتها فلا تظن أن هذه الألفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر"". (١٦٥)

ولكن ما هو عالم الملكوت؟ وكيف يصفه الغزالي وهل كان ملتزماً في وصفه بجوهر الإسلام الذي كان بالعرف العام يمثله؟ لنقرأ وصف الغزالي لعالم الملكوت: ""إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية، ولأجلها قد تسمى أرباباً، ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري أن يكون مقالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب. والسالك للطريق أولاً ينتهي إلى ما درجته درجة الكواكب فيتضح له إشراق نوره، ويتضح له من جماله وعلو درجته ما يبادر فيقول: (هذا ربي) (١٦٦)

ثم إذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر رأى دخول الأول في مغرب الهوى بالإضافة إلى ما فوقه فقال: (لا أحب الآفلين. وكذلك يترقى حتى ينتهي إلى ما مثاله الشمس فيراه أكبر وأعلى فيراه قابلاً لمثال بنوع مناسبة له معه. والمناسبة مع ذي النقص نقص وأقول أيضاً فمنه يقول: (وجهت وجهي للذي فطر

السموات والأرض حنيفاً) [١٦٧] ومعنى الذي إشارة مبهمة لا مناسبة لها: إذ لو قال قائل: ما مثال مفهوم الذي، لم يتصور أن يجاب عنه. فالمتنزه عن كل مناسبة، هو الأول الحق"". [١٦٨]

ويرى الغزالي أن هناك خمسة أرواح يعتبرها أنواراً لأنها تظهر أصناف الموجودات وهي أولاً. أما الروح الحساس فإذا نظرت إلى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدة كالعينين، والأذنين والمنخرين وغيرهما. وأوفق مقال له من عالم الشهادة المشكاة.

وأما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلاثاً: إحداها أنه من طينة العالم السفلي الكثيف... والثانية أن هذا الخيال الكثيف إذا صفي ودقق وهذب وضبط صار موازياً للمعاني العقلية ومؤدياً لأنوارها غير حائل عن إشراق نورها منها.

الثالثة: أن الخيال في بداية الأمر يحتاج إليه جداً ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشاراً يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف الفعلية وهذه الخواص الثلاث لا نجدها في عالم الشهادة..

وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح. وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون الأنبياء سرجاً منيرة.

وأما الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصيته أنه يبتدئ من أصل واحد ثم تتشعب منه شعبتان ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية، ثم يفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها. ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذوراً لأمثالها..

فالحري أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة.. بالزيتونة خاصة لأن لب ثمرها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح..

وأما الخامس: وهو الروح القدسي النبوي المنسوب إلى الأولياء إذا كان في

غاية الصفاء والشرف، وكانت الروح المفكرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم وتنبيه ومدد من خارج حتى يستمر في أنواع المعارف، وبعضها يكون في شدة الصفاء كأنه يتنبه بنفسه من غير مدد من خارج فبالحري أن يعبر عن الصافي البالغ الاستعداد بأنه يكاد زيته يضيء، ولو لم تمسسه نار: إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء، وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة"".(١٦٩)

ويختم الغزالي كتاب مشكاة الأنوار بالفصل الثالث الذي يخصصه للحجب وكنا قد ذكرناها سابقاً فنرجو العودة إلى ما ذكرناه في مجال دراساتنا لفلسفة الغزالي. لأن موضوع الحجب يتناول أصناف الناس الذين ذكرهم الغزالي في عدد من كتبه وهم ثلاثة أصناف: العوام البله، والأذكياء وخاصة الأذكياء وهو يتحدث عن المحجوبين من الصنف الأول والثاني وإن كان يستبعد أن يكون بين الصنف الثالث محجوبون لأن الصنف الثالث يمثل المشمولين بنور الله والقادرين على أن يكونوا من خاصيته تعالى.

إن كتاب مشكاة الأنوار وإن كان صغيراً في حجمه إذا ما قيس بكتب الغزالي الكبيرة مثل إحياء علوم الدين إلا أنه كبير في مضمونه ويعتبر أساساً لكل باحث في التصوف وخاصة التصوف الإشراقي حيث أن الغزالي يوضح في كتابه هذا أصول الإشراق الذي خاض فيه الغزالي جولات لا بأس بها وإن كانت الفلسفة الإشراقية بدأت من قبل واعتبرت الأفلاطونية الحديثة منطلقها الأول وكذلك اعتبر ابن سينا أول الفلاسفة العرب المسلمين الذين بدأوا الكتابات الإشراقية ويمكن اعتبار قصيدة ابن سينا في النفس قصيدة في فلسفة الإشراق ولكن الغزالي يتوسع بالإشراق بحيث اعتبر الأكثر والأهم ذخراً في الفلسفة الإسلامية ولعل السهروردي فيلسوف الإشراق الأكبر الذي التصق اسمه بها لابد وأن نقول أنه كان شديد التأثر بالغزالي وأنه باستخدامه فلسفة التنوير والنور الذي يشرق على العالم وينير كل موجود حسب التسلسل

الذي جاءت به النظريات الفلسفية الإسلامية هذا التسلسل الذي يبدأ من الأعلى حيث نور الأنوار ونور الأنوار حسب رأي كل من الغزالي والسهروردي هو الله تعالى الذي ينبعث منه كل نور يصدر وينير العالم وعن طريق التدرج السلّمي الهابط.

لذا فإننا نقدر عالياً هذه الفلسفة التي نؤكد أنها نبعت من الفلسفة العربية الإسلامية وكان لها تأثيرها الكبير في كل الفلسفات العالمية الأخرى ونقول بحق إذا أمكن للعرب أن يفخروا بفلسفة عربية إسلامية كانت هذه الفلسفة هي الفلسفة الصوفية الإشراقية التي برع فيها معظم الفلاسفة العرب المسلمين بدءاً من ابن سينا وإخوان الصفا والغزالي والسهروردي وابن عربي وغيرهم وإن كان الغزالي قد تأثر بمن سبقوه في هذا المجال كابن سينا وإخوان الصفا إلا أنه زادهم في هذا المجال وكان له فضل السبق في جعل الإشراق فلسفة خاصة كان في مقدمة الباحثين فيها.

نكتفي في بحثنا عند هذا القدر لأننا عندما دققنا في بقية كتب الغزالي وجدنا أنه يكرر الأفكار نفسها التي عرضناها ونحن لا نريد أن نكرر ما عرضناه حرصاً منا أن نأتي بالجديد وأن لا نعيد ما كتبناه لا عتقادنا أن ذلك ليس ضرورياً فالفكرة هي نفسها وهدفنا نحن من البحث الوصول إلى حقيقة الأفكار ليس إلا أما التطويل فلا يفيدنا كباحثين ولا يفيد القارئين.

بقي أن نذكر قصيدة الغزالي التائية وهي قصيدة طويلة تنوف عن ثلاثمائة وأربعين بيتاً وهذه التائية تكاد تكون تقليدية عند جميع المتصوفة والغزالي برز فيها أيضاً كشاعر وجداني وصفي استطاع أن يجاري شعراء التائية أمثال ابن الفارض وابن عربي وعامر البصري والبوصيري وغيرهم ولكن المستغرب أن التائية هذه ليست منتشرة انتشار غيرها من التائيات وفتشنا عن السبب فلم نجد سبباً وجيهاً إلا سبباً واحداً جديراً بالوقوف عنده وهو أن الغزالي الذي ظهر فقيهاً سلفياً وهو إمام في الفقه وأحكامه ومن أجل هذه الصورة الشعبية

والجماهيرية يسخر لسانه وقلمه في خدمة هذا الخط الذي سخره للهجوم على غيره من الفقهاء أولاً وعلى الفلاسفة الذين هم في نظر الجمهور خارجون على الإسلام وعلى الباطنية الذين هم كذلك. وكل من دافع عن الغزالي تجاه خصومه كان ينفي عنه القول بالحلول ووحدة الوجود هذه القضايا التي كان يعيبها الناس على الصوفية فإننا نجد الغزالي يقول شعراً فيه ما يشير إلى وحدة الوجود وقد يصل ذلك إلى الحلول أيضاً، وأنا لا استغرب ذلك من الغزالي ولا من أي من الصوفية لأنه بدون فلسفة وحدة الوجود لا يمكن أن نسمي الباحث صوفياً وإنما اعتباره زاهداً متعبداً ينعتق من الدنيا في سبيل الخلاص منها إلى الآخرة. وإني واثق أن الغزالي كان صوفياً قولاً وفعلاً فما لم يستطع قوله نثراً أو لبسه الغموض أحياناً صرح به شعراً ففي الشعر تتفتق المواهب وتتشعب الأفكار ويمكن أن يتلاعب الشاعر في الألفاظ والمعاني فعواطف الشاعر غالباً ما تنطبق على عواطف المتذوق للشعر، أليس الشعر جنوناً ولكل شاعر شيطانه الذي هو جنّيّهُ؟ أليست المعاني تكمن وراء الحروف والكلمات والعبارات؟ ليس علينا إلا أن نأخذ بهذا الرأي الذي لم نجد رأياً آخر يجاريه ويقدم لنا دليلاً آخر غير ذاك نرجو أن نكون فيه قد أصبنا الحقيقة وإن لم نكن قد أصبناها فلا شك في أننا نقترب منها، ومن يقترب من الحقيقة يحدوه الأمل في إصابتها...

يبدأ الغزالي قصيدته بمطلع البيت:[١٧٠]

بنور تجلّى وجه قدسك دهشتي ... وفيك على أن لا خفا بك حيرتي

فيا أقرب الأشياء من كل نظرة ... لأبعد شيء أنت عن كل رؤية

ظهرت فلما أن بهرت تجلياً ... بطنت بطوناً كاد يقضي بردتي

فأوقعت بين العقل والحس عندما ... خفيت خلافاً لا يزول بصلحة

إذا ما أدعى عقل وجودك منكراً ... على الحس ما ينفيه قال له أثبت

تجليت مني في حتى ظهرت لي ... خفيت خفاء دق عن كل فكرة

وناجيتني في السر مني فأصبحت ... وقد طويت عما سواك طويتي

فما في فضل عنك يخطر فيه لي / سواك فوقتي فيك غير موقت

وديعة روح القدس نفسك ردها / فمن واجبات العقل رد الوديعة

جلت شبهة الأعراض عني بديهة / توقد كالمصباح في جوهريتي

رأيت بها النور الإلهي لائحاً / وراء ستورٍ للأمور دقيقة

ومن أشرقت أنوار مرآة عقله / على ظلمات الطبع منه تجلت

وما وصلت نفس إلى عالم الصفا / بما دون تحصيل العلوم الجلية

واسقيتني من خمر حبك شربةً / خماري بها باقٍ إلى يوم بعثتي

محاني بها سكري وأثبتني معاً / فأعجب شيء أن ماحيَّ مثبتي

وأقررتني مني عليّ بأنني / صحيفة سر طيها فيه نشرتي

فكم أظهرت تلك الإشارات خافياً / وإن غربت عن فهم قومٍ ودقت

لأني فيه قمتُ غير موجه.. / لدى فعله وجهي إلى وجه وجهتي

فدنت بأمر حرمته شريعتي / وأحييت حكماً قد أماتته سنتي

ألا لا تلمني إن شطحت فإنه / قليل لسكر حل بي منك شطحتي

فمن فضل كأسي شرب غيري ولم / يقاس بسكري شارب فضلتي

فلا مذهب في الحب يشبه مذهبي / ولا ملة فيه تقاس بملتي

يكل لساني عن صفاتي وإنما / يعبر عني أنني ذات وحدة

وكل سبيل ليس يفضي سلوكه / إليَّ فقد أفضى إلى كل خيبة

ولكنَّ ما ينجيك ينجي هويتي / كما أن ما يؤذيك يؤذي أذيتي

وهل أنا إلا أنت ذاتاً ووحدة / وهل أنت إلا نفس عين هويتي

ولست بذي شكل فيوجب كثرة / لذاتي ولا جزءاً فتمكن قسمتي

وإني لم اهبط إلى الأرض يبتغي / بذلك وضعي بل هبوطي ورفعتي

كأني لم أحجب بها وكأنما / هي احتجبت بي فازدهى الناس عشقتي

ولو قايسوا بالحسن بيني وبينها / لكانت لديهم لاتسام بحبة

ألم ترَ أني منتهى قصد مبدعي / ولم تبدع الأشياء إلا لخدمتي

وإنّ لإكرامي وتعظيم حرمتي أشار إلى الأملاك نحوي بسجدة
وصير ما في عالم الكون كله بحكم إراداتي وطوع مشيئتي
فإن كنت في وصل دعيت فلا تمل إلى وصل غيري واغتنم وصل صحبتي
فعند ارتفاع الحجب ما بيننا ترى محاسن وجه الغانيات وبهجتي
ومن لم يصنّي صنت، وجهي ببرقه وصور فيه صورة دون صورتي
أرى كل ذي سكر سيصحو من الهوى سواي فصحوي فيك علة سكرتي
وهل شارب كأساً من الحب جاهل بما أحدثت في عقله حين دبت
إذا غبت عني كنت عندك حاضراً ومن عجب أن غيبتي فيك حضرتي
فيا باطناً ألقاه في كل ظاهر ويا أولاً ما زال آخر فكرتي
ملأت جهاتي الستّ منك فأنت لي محيط وأيضاً أنت مركز نقطتي
فصرت إذا وجهت وجهي مصلياً فرايضَ أوقاتي فنفسي كعبتي
فصار صيامي لي ونسكي وطاعتي ونحري وتعريضي وحجيّ وعمرتي
وذكري وتسبيحي وحمدي وقربتي لنفسي وتقديسي وصفوي وسيرتي
ولو همَّ مني خاطر بالتفاتةٍ لما كان لي إلا إليّ تلفتي
وكنت على أني أوحد ظاهراً ففي باطني قد دنت بالثنوية
وهيهات أن يطوي لسير حنينها إليّ الذي قد حال من بعد شقة
وما جمعنا بعد افتراقٍ بمعجزٍ وهل آخرٌ يخلو عن الأولية
وإنَّ معاد الشيء بعد انعدامه لأسهل من إنشاء إنشاء بدأة
ومطلع شمس النفس من مشرق الخلا سيطلعها من مغرب العدمية

اخترنا هذه الأبيات من قصيدة الغزالي التي بلغ تعداد أبياتها ثلاثمائة وأربعة وأربعون بيتاً ونلاحظ، فيها كل المراحل التي يمر بها الصوفي من وجدٍ وخمرٍ وسكرٍ وعشقٍ واتحادٍ وتجلٍّ وقد يصل الأمر إلى الحلول ولكن بحذر نقول ذلك ونجد فيها كل الفن الشعري الذي يتصف به الشعر الصوفي وإنا على ثقة أن قصيدة الغزالي هذه، لم تكن منتشرة للسبب الذي ذكرناه وربما كان ابن

تيمية أول من انتبه لقصد الغزالي فوجه له انتقاداً لاذعاً وكان معظم نقد ابن تيمية ينصب على تصوف الغزالي لأن ابن تيمية كان من أشد أعداء الصوفية.

مراجعة عابرة لموضوع تصوف الغزالي:

لو أجرينا مراجعة بسيطة لمرحلة التصوف عند الغزالي وهي المرحلة التي يعتبرها من أهم مراحل حياته الفكرية والتي استقر المقام عليها في نهاية طوافه الفكري لأنه كان يعتبرها كفارة عن الماضي الذي وسمه الغزالي نفسه، بأنه كان مدفوعاً في تلبية رغبة هدفها المال والجاه والسلطان، ونفهم من الغزالي أنه لجأ إليها لجوء المضطر في البداية لأنه لم يكن يفكر على ما يبدو بالرجوع إلى الأصول التي شوه صورتها فقد كان من الممكن أن يكون الغزالي فيلسوفاً لامعاً يلوح اسمه بين مجموعة الفلاسفة المسلمين العرب إذا لم نقل يتقدمهم بذهنه الصافي وفكره الانتقادي الوقاد أو ربما كان ينتظره أمر آخر فيمكن أن يصبح داعياً باطنياً غير آبه بالشهرة العامة وإنما يبقى في وجه تحديات زمانه التي كانت تدخله حلبة الصراع السياسي، وربما كان يرضى أن يبقى مجرد فقيه تستقي منه العامة علومها وتستشيره في مشاكل دينها وأمور دنياها، ولكن الغزالي رسم لنفسه الطريق ونقول آخر مشاوير الطريق بعد أن عجم عيدان قدراته وخبر قدرات من حوله من القوى فصمم أن يسلك الطريق وأن يتبع أسلم الطرق لنفسه ولمن حوله فقد دخل الحلبة متهماً وبقي فيها مؤمناً صادقاً ليس على سلوكه أي غبار ولكنه لم يصل إلى حالة الاستقرار إلا بعد أن أثار حوله كل القوى التي كان يمكنها أن تسحبه إليها ولكي لا يبقى مجرداً منعزلاً اختار عزلة من نوع جديد وصحبة من نوع آخر هي رفقة العبور إلى العالم الآخر هذا العبور الذي بزعمه يوصله إلى شاطئ الأمان وإلى حيث المستقر في الدنيا والآخرة.

يعلق الدكتور حسام الألوسي على استشراق الغزالي فيقول: ""وبأسلوب أوضح أقول أن الغزالي تبنى الفلسفة الفيضية وهذا يشكل عنده واحداً من أركان التصوف العقلي أو الإشراقي أعني ركن العالم، مضافاً إليه ركن الإشراق والذوق. وهذا الذي أقوله ليس فقط يؤيده أن كتب الغزالي الخاصة تتضمن فلسفة فيضية واضحة المعالم والخطوط وأن كتبه الخاصة كالمشكاة مثلاً تتكلم عن إشراق الأنوار حسب نظرية الفيض مع إبدال بعض كلمات الفلاسفة مثل ابن سينا بألفاظ جديدة مثل النور وإشراق الأنوار على عادة الغزالي وقد اعترف، هو كما أوضحنا بأنه كان يعمد إلى ذلك الإلباس بل تؤيده فوق ذلك نصوص صريحة في كتبه المختلفة يوضح فيها أركان الفلسفة المشرقية وأنها علم وذوق وأن التصوف لا يناقض العقل وأن وراء العقل طوراً يكمله ولا يناقضه ولا أستطيع في هذا المقال أن أضع بين يدي القارئ غير جزء من عشرات النصوص في هذا الصدد. وقبل ذلك احب أن أسجل ديني لابن طفيل فهو الذي لفت نظري إلى هذه النقطة الخطيرة لفهم إشراقية الغزالي من نقد ابن طفيل لمن تقدمه من فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالي فقد أصر دائماً في نقدهم جميعاً على أساس أنهم جميعاً حاولوا - ما عدا ابن الصايغ - إكمال فلسفتهم العقلية بالذوق. وبهما تكمل الفلسفة الإشراقية ويتم للفيلسوف معرفة الله بالدليل العقلي - أي المعرفة غير المباشرة لله - ثم المعرفة المباشرة بالذوق الصوفي""[١٧١] والغزالي الحذر جداً حتى في تصوفه من أن يوسم بأنه من أنصار الحلول أو وحدة الوجود فهو يتحدث عن ذلك حديث الخبير المتردد الحذر فهو في كتابه: ""المقصد الأسنى"" يقول: ""وفرق بين قولنا كأنه هو وبين قولنا هو هو ولكن قد يعبر بقولنا هو هو عن قولنا كأنه هو، كما أن الشاعر تارة يقول كأني من أهوى وتارة يقول أنا من أهوى. وهذه مزلة قدم فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر""[١٧٢] ويقول أيضاً في مجال علاقة الذوق بالعقل موضحاً ذلك: فإن قلت كلمات الصوفية تنبئ عن

مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل. فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل. مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً ولا يدرك ببضاعة العقل بل يقصر عنه ولا يجوز بأن يكاشف بأن الله سيخلق مثل نفسه فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه.. ومن صدق بمثل هذا المجال فقد انخلع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم... ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أحس ربما الصحيح أحسن من أن يخاطب فليترك وجهله""(١٧٣)

ويشكك الدكتور الألوسي بعقيدة الغزالي وبإيمانه ويأخذ على الغزالي أنه اعتبر الروح النبوي على ثلاث درجات يقول الدكتور الألوسي: ""وللغزالي في المشكاة كلام مفصل في طريق المعرفة يفسر فيه درجة النبوة والفلسفة البرهانية والولاية أو الذوق الصوفي، وهو كلام خطير متشابك ولكني انتهيت بعد رَدّ الكلام بعضه على بعض إلى أن الغزالي يعتقد أن خواص الروح النبوي أو درجاته ثلاث أولها وهو الخيالي درجة الأنبياء وأعلى مرتبة منه وقرباً درجة الفلسفة البرهانية أي الفلاسفة ثم أرفعهم يقيناً وقرباً الأولياء - الصوفية - وهذا كلام خطير وسأفصله في كتابي جيداً. وأكتفي هنا بهذه الإشارة إليه. وقد فسر الغزالي كيف يستلم الأنبياء علومهم بنظرية المخيلة كما نعرفها عند الفارابي تماماً أو كما نجدها عند مسكويه"" .(١٧٤)

ويقول الدكتور الألوسي: ""يورد الغزالي كثيراً من الأحاديث في تفضيل العالم على العابد ثم يبين أن علوم الدين وطريق الآخرة إنما يدرك بكمال العقل ويبين أن علم الآخرة. علم مكاشفة وعلم معاملة، والأول هو علم الباطن والسبيل إليه لا يكون إلا بالذوق والرياضة وبالعلم والتعلم: (وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع

أهله وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار وهذا هو العلم الخفي.. وأما القسم الثاني وهو علم المعاملة فهو علم أحوال القلب"".(١٧٥)

ويقول الدكتور الألوسي أيضاً: ويوضّح (أي الغزالي) أن الصوفية ذموا من العقل صنعة الكلام (لا نور البصيرة الباطنية التي بها يعرف الله ويتميز الآدمي عن البهائم) ويصنف طرق المعرفة ودرجتها التقليدية والطرق الكلامية وغيرها ويميزها عن درجة المقربين والصديقين وأن تلك دون هذه ثم يبين الفرق بين طريق النظار وطريق الصوفية، فيرى أن الأخير إلهام كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، والأول اكتشاف بطريق الاستدلال والقلم. وطريق الصوفية يكون بالرياضات وبتصفية مرآة القلب. ثم يقول: (وأما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه وإفضائه. والصحيح إفضاؤه إلى هذا المقصد على الندرة فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر وإن حصل في حال فثباته أبعد منه إذ أدنى وسواس وسواس وخاطر يشوش القلب.. وقالوا لابد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فعساه ينكشف به ذلك بالمجاهدة"".(١٧٦)

أوردنا رأي الدكتور الألوسي الذي يدرس الغزالي دراسة موضوعية متحصنة بصرف النظر عن المؤثرات العامة التي أوقعت بعض دارسي الغزالي بالتناقض مع ذاتهم ولم يكن الغزالي أكثر منهم تناقضاً وحيرة في أمور عدة كانت تواجهه وكان مطلوباً منه أن يحزم الأمر على واحد منها، فكان الغزالي يأخذ منها الأقرب لفهم العامة، وبعد ذلك يعرض الخاص ويبقى بعضه غامضاً مستتراً رهن الظروف القادمة، هكذا يجب أن نفهم الغزالي وإلا وقعنا بما وقع فيه غيرنا فتخاطفته المؤثرات وتقاذفت أفكاره يميناً وشمالاً فضيع نفسه وضيع بذلك الآخرين، وليس عيباً أن نقول إن الغزالي عرض أفكاراً متناقضة وعددناها وبينا أصولها ولكن العيب أن نتبنى قسماً منها وننسبه

للغزالي ونتعامى عن القسم الآخر لأن ذلك يسيء الظن بالغزالي، من قال إن فلسفة التناقض فلسفة مشينة؟ ومن قال إن الغزالي إذا تحدث بالحقيقة ونقائضها دخل بالضلال الفكري، يجب أن لا ننسى المدرسة السفسطائية اليونانية التي قامت على أساس فلسفة التناقض وكان سقراط قد نشأ في هذه المدرسة وإن كان قد خرج منها ليكشف أن الحقيقة لا يمكن أن تتناقض في ذاتها..

يقول الأستاذ محمد الراشد في كتابه ""وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي"" يعد حجة الإسلام محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥) للهجرة بمثابة منعطف خطير في تاريخ الفكر العربي الإسلامي باعتباره العقلية الفذة التي حققت توازناً مذهلاً بين الظاهر والباطن.. بين العقل والقلب. بين الفكر والوجدان.

وهذا يعني أنه أول من حلّ اشكاليتي الظاهر والباطن في حقل المعرفة الإلهامية، لذا كان من الطبيعي أن يخاطب السالك في دروب العروج الصوفي قائلاً: (إذا لم تقتل النفس بصدق المجاهدة، فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة) ولذلك أكد تأكيداً حاسماً على الذكر إلى حد أنه عد الذكر الباب الأساسي للكشف"".[١٧٧]

يوضح الأستاذ الراشد أهمية الغزالي في تاريخ الفكر الإسلامي وكيف أنه استطاع الموازنة بين ما هو ظاهر وبين ما هو باطن وهذه المسألة الشائكة عند الغزالي وهو المعروف بأنه رجل الظاهر أمام عامة المسلمين المتمسكين بأهداب الظاهر والغزالي الذي هاجم الباطنية بعنف، ليس إلا لأنها تؤكد على التأويل والباطن واعتبرت كتبه في الأمر أبحاثاً في الظاهر، إلا أن حقيقة الأمر أن الغزالي لم يتنكر للباطن وقال بضرورة التأويل وكأنه قال بكل ما كان يعيب على الباطنية مقولتها في الباطن وفي التأويل. ويبرر الأستاذ الراشد للغزالي ذلك على أساس أن طريق التصوف الذي سلكه ربما يكون قد حل المشكلة به. يقول الأستاذ الراشد: ""صحيح أن الغزالي أنطلق من الشك كما فعل رينيه

ديكارت من بعد، وأرسى قواعده على اليقين عقب تجربة ومعاناة طويلتين. محققاً تجاوزاً لكل من علم الكلام والفلسفة التي وجه إليها سهام نقده الحاد، مختاراً تجربته الذاتية عليها، إلا أنه طوال عمره اللاحق انطلق من رؤيته من منطلق صوفي دون الخروج عن قواعد العقلنة، والتمسك بالنص في وقت واحد. وهذا يعني أنه لم يتخل عن علم الكلام والفلسفة بل كتب ودرس وحلل بالاعتماد عليهما، وإذا كان قد وجه ضربة قاصمة للفكر الفلسفي في عصره، وبشكل استطاع فيه أن يسم الفكر العربي الإسلامي بسمة طوال القرون اللاحقة، فقد استعمل أسلحة المنطق والفلسفة وعلم الكلام، حتى في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) وهذا ضرب من الإقرار بأهمية علم الكلام للخاصة على الأقل، وبشكل يمكن القول فيه إنه نحا في تفكيره منحى ثلاثي الخطوط فجمع بين العرفان والبرهان والبيان، أي أنه جمع بين التصوف وعلم الكلام والفلسفة، والنص بشكل يدعو إلى الإعجاب. بيد أنه على الرغم من هذا وذاك فقد آثر المنحى الصوفي، واعتمد تجربته الداخلية التي استقاها من موارد التصوف وينابيعه وألبسها حلته الخاصة"".[١٧٨]

ولكن الغزالي لم يتوصل إلى هذه القناعة الصوفية إلا بعد اختبار طويل أدى به إلى منحى معرفي قوامه ثلاثة مصادر أساسية في المعرفة وهي: المعرفة التجريبية التي تعتمد على الحواس الخمس، ولكنها لا تؤدي في النهاية إلى اليقين لأنها تعتمد على الظن والثانية المعرفة الرياضية والمنطقية، وقوامها العقل المجرد، والثالثة المعرفة الغيبية وتتحقق هذه المعرفة كاملة عن طرق النبوة وتتمثل بالمشكاة المضيئة، ونفهم من ذلك أن الغزالي يعتمد في كل تحليله المعرفي على المفهوم النصي للشرع وكان هذا بيناً في حكمه على فلاسفة عصره وعلى الفكر الفلسفي بشكل عام فكان كتابه ""تهافت الفلاسفة"" صورة معبرة عن تفكير الغزالي وفي كتابه التهافت كما رأينا ثلاث مسائل جعلت الغزالي يكفر الفلاسفة بموجبها وهي: مسألة قدم العالم وقول الفلاسفة بأن الجواهر كلها قديمة أما الثانية فهي قولهم إن الله تعالى لا يحيط

علماً بالجزئيات، والثالثة قولهم بعدم بعث الأجساد وحشرها. وهذه المسائل الثلاث لا تلائم الشريعة الإسلامية وهذا ما دعى الغزالي لتكفير الفلاسفة ويتساءل الأستاذ الراشد في مجال حديثه عن الغزالي: ""هل طبق الغزالي هذا المنهج الصارم، وعبر عنه في كل ما كتبه؟ نحن نعلم أنه على الرغم من كثرة أنصاره فقد كثر أعداؤه بالضرورة ممن وجهوا له سهام النقد بكل أشكاله ويأتي في مقدمتهم الفيلسوف ابن رشد الذي رد عليه رداً قاسياً في كتابه (تهافت التهافت) وعدّ الغزالي يفصح بما لا يبطن، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف ابن الطفيل في رسالته (حي بن يقظان) (وغيرهما كثير. بل إن تقسيم الغزالي الناس إلى ثلاثة أصناف: عوام وخواص وأخيراً أهل الجدل. ففي ذلك إشارة إلى أنه (يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة وإلى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها، ولهذا فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم"".(١٧٩)

ونحن لا نريد أن نغادر تصوف الغزالي قبل أن نشير إلى رسالته المشهورة والمعروفة باسم ""رسالة الطير"" وهي رسالة صغيرة لا تتجاوز الصفحات الخمس إلا أنها تحمل معاني عديدة والغزالي فيها يشير إشارة واضحة لا لبس فيها إلى وحدة الوجود ويُعتبر ذلك تطوراً هاماً وجديداً في فهم حقيقة الغزالي والرسالة تمثل هجرة الطيور وتوجهها إلى طائر العنقاء ليكون ملكاً عليهم ولكنهم لا يلبثون أن يكتشفوا أن العنقاء هي ملكتهم طوعاً أو كرهاً فيصيب القلق والهلع والتمزق مجموع الطيور ويأخذ فيهم كل مأخذ فوجدوا أنفسهم على شفا حفرة من اليأس.

فيقال لهم: (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) كما جاء في التنزيل الحكيم ثم يقال لهم بعد وصولهم إلى هدفهم المطلوب من هجرتهم: (أأنتم أنفسكم جئتم أم نحن دعوناكم؟ أأنتم اشتقتم أم نحن شوقناكم؟) (فلما سمعوا ذلك واستأنسوا بكمال العناية وضمان الكفاية

فاطمأنوا وسكنوا، واستقبلوا حقائق اليقين بدقائق التمكين، وفارقوا بدوام الطمأنينة إمكان التلوين).[١٨٠]

ولنا على هذا الأمر عدة تعليقات: أولها أن الغزالي يصور في هذه الرسالة رحلته في عالم المعرفة في طلب الملك الذي لم يكن ليستقر على صيغة ثابتة له فهو في حالة شك من أمره والأمر الثاني الملفت للنظر أن الغزالي لم يقم بهجرته المعرفية عن تصميم وإرادة وإنما سلك الطريق رغماً كما يبدو لنا من رسالته هذه وبدون رغبة وهذا ما يؤكد تحليلنا لحياة الغزالي في رحلته المعرفية. فهو الذي انساق منفعلاً مع الظروف التي كانت تحيط به حتى وجد بزعمه ضالته في التصوف ولكن على ما يبدو أن هذه الضالة مازالت تحتاج إلى مغامرة جديدة لم يستطع الغزالي أن يقوم بها لما تقلب فيه من آراء وما أثر فيه من أفكار. والأمر الثالث أن الغزالي لم يعش الاستقرار الفكري لنقول إنه وصل إلى ضالته فالوصول يحتاج إلى استقرار نفسي وذهني والغزالي ظل طوال حياته مضطرب التفكير متوتر النفس منفعلاً مع الأحداث التي أحيط بها.

ولكن الأمر المهم في رسالة الطير هذه أن الغزالي كان شديد التأثير بالصوفي المشهور فريد الدين العطار الذي سار على خطا الغزالي في التصوف حتى أنه من شدة تأثره بالغزالي ألف كتاباً سماه ""منطق الطير توسع فيه في هجرة الطيور التي كانت تبحث عن العنقاء وأوضح العطار ما يقصده الغزالي حقيقة من رسالة الطير وكأنه يريد أن يقول لنا أن الغزالي كان يبحث في رسالته عن ضالته التي لم يجد بداً من أن تكون هي فكرة وحدة الوجود التي تبناها العطار بالحذر الذي كان الغزالي يحيط نفسه به. فالعطار الذي اعتبره معظم دارسيه أنه من أكثر تلاميذ الغزالي تأثراً به فإنه نهج في منطق الطير نهجه وسلك في سلوكه الخاص والعام مثل سلوك الغزالي.

كتب الدكتور عبد الأمير الأعسم كتاباً عن الغزالي سماه ""الفيلسوف الغزالي"" وأفرد فيه عنواناً (نقد الغزالي للصوفية) قال فيه: ""ولذلك فمن العسير

علينا أن نتصور الغزالي الصوفي كمجدد دون أن نأخذ بنظر الاعتبار أنه كان في الحق ""متديناً للغاية"" ولقد اعتقد بـ (أن الشريعة الإسلامية قد فصلت القول في مسائل الحياة تفصيلاً لا يدع للرغبة في الاستزادة مجالاً) في حين أنه صاغ فلسفته الصوفية في قضية (التخلق بأخلاق الله) بعد أن حاول أن يخرجها على شكل حديث) وبشكل يدعو للإعجاب حيث اقتصد في التعبير، ودلل على المعنى حيث قال: (إن كمال العبد وسعادته هو التخلق بأخلاق الله تعالى، والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه)(١٨١)

ويتابع الدكتور الأعسم نقده لتصوف الغزالي فيقول: والذي يلفت النظر بعد تصوف الغزالي، أنه لم يكن في جدله الجديد مع الصوفية إلا خصماً جدلياً عنيداً كحاله مع الفقهاء وأهل الكلام والفلاسفة والباطنية من قبل. وبخاصة أننا ندرك جيداً أن كل الذين حاربهم متدينون بمعنى آخر، ولكل اجتهاده الديني. والغزالي في موقفه الصوفي المعتدل هو مجتهد أيضاً وقد حمل عليه أهل النص وابن تيمية وآخرون على تصوفه المعتدل هذا، وعلى تفلسفه الواقع في كتبه الفلسفية التي للخاصة) فهل هذا يعني من حيث المبدأ أن الغزالي لم يكن مجدداً في تصوفه بحق، وأنه حاول أن يلفت النظر إلى شذوذ تحوّط منه في سلوك أهل التصوف؟

إن الذي يهمنا هنا حقاً، أن الغزالي اتبع الشريعة في تصوفه كمحاولة لإسباغ الشرعية على التصوف نفسه من ناحية، ولتبرير اعتناقه للعقيدة الصوفية التي اعتبرها في المنقذ الشاطئ الذي وصل إليه بعد بحث طويل عن الحق. لكن ذلك كله لا يمنع من تتبع تاريخ الصوفية لكي ندرك أن عقائدهم كانت تقع في شكلين: الأول: اتباع الشريعة. الثاني: إنكار الشريعة. ومن الغريب أن نلاحظ بعد هذا، أن الغزالي رفض نوعاً متطرفاً من التصوف عندما أعلن سخطه على الصوفية المتفلسفة مع أنه نادى بأن حركته في الأصل تقوم على أساس من تثبيت دعائم الفلسفة الصوفية.. فقد رأى بحق أن الصوفية

كانوا آمنوا بإدخال العناصر الفلسفية في التصوف، إضافة إلى عناصر الشعوذة، والسحر، والخرافات، والهذيان... إلخ، فكانت محاولاته كلها هدماً لهذه العناصر الغريبة العقيمة خصوصاً التي تذهب إلى أهداف تناقض وتنافي الإسلام. فيأتي نقد الغزالي الصوفي إذن لعقيدة الصوفية بعد تدقيق وتفتيش وعدم متابعة لكل ما قال به المتصوفة مع اعتراف بفضل الكثير منهم عليه، وعلى فهمه للتصوف وطريقته"".(١٨٢)

نجد الدكتور الأعسم يصر على أن الغزالي كان متصوفاً بطريقته الخاصة رافضاً المنهاج الصوفي العام ومشاكله مع الشريعة وهذا صحيح بالنسبة لكل صوفي فلكل صوفي منهجه الخاص به لأن الصوفية تركز على العامل الذاتي الذي تتصف به التجربة الصوفية أي أن التجربة الصوفية ذاتية وفردية ولا يشترك فيها أحد غير المتصوف ذاته وإذا كنا نجد قاسماً مشتركاً بين كل المتصوفة فإن هذا القاسم المشترك ليس حصيلة فهم عام لمعظم التجارب المعروفة عند عدد من المتصوفة. والدكتور الأعسم يشارك كل نقاد الصوفية ودارسيهم على التمييز بين تصوف معتدل وتصوف جامح يتصف الأول بالهدوء والزهد والتعبد وهذا ما يجعله ملتصقاً بالشرع ويتصف الثاني بالشطح والخروج تدريجياً عن مسائل الشرع.

ويتابع الدكتور الأعسم نقده لتصوف الغزالي فيقول: ""ومن هنا، نستطيع أن نلم بخيوط نقد الغزالي لمنهج الصوفية بعد تصوفه، فمع اندماجه بمسالكهم، وتشبعه بآرائهم ومقالاتهم، فقد ظل مصراً على حالة من ثبوت الذات لانفيها كهدف، إنساني وديني وأخلاقي. كان هدفه الأعلى أن يحافظ على شعائر الإسلام ورفعة شأنه وأن يظل كما هو في الأصل (متديناً إلى الغاية) فلكي يوفق بالتالي (بين التصوف على ما فيه من نزعات) لم تكن لتتصل بالإسلام، وبين الإسلام نفسه أصبح مثله الأعلى أن يضحي بكل ما حوله حتى يثبت أصول هذه الأفكار وينشرها لأنها كانت عنده (أسمى من هذه الدنيا)،

وكما أن محاولته كانت للسمو على جميع الغرائز البشرية، وتلك وظيفة أساسية للمثل الأعلى في الأخلاق فلتمسكه له بجذوره العميقة في أصل (حبه الشديد لعلم الأخلاق الذي أهملته) المدارس الصوفية من قبله لمنحاها إلى الحلول الذي قال به أبو يزيد البسطامي والحلاج والذي يفهم منه حلول الله في الصوفي أو اتحادهما أو فناء أحدهما في الآخر. لكنا على العكس عندما نلاحظ منهج الغزالي، فقد اتجه اتجاهاً أخلاقياً في كتبه الصوفية حتى امتلأت بالحث (عل عمل الخير واجتناب الشر وعلة الزهد وضبط الصوفية) في الحلول. فجاء رفضه للحلول ثم الفناء، والاتحاد. من هنا أتهم هذا النوع من الصوفية بالغرور، لأنهم يدعون (حب الله قبل معرفته) وهذا الحب هو الذي أدى بهم إلى الخروج عن الشريعة والازدراء بها، أحياناً، فكأنهم في الحق لم يحاولوا تقريب مفاهيم التصوف الحقيقي إلى أذهان الناس، فتفردوا بأعمال لم يطلقها الناظرون إلى أحوالهم فكان يحكم عليهم بالجنون. ولأجل ذلك كان الغزالي يقرب المفاهيم الصوفية السليمة إلى أصول العقائد الدينية، حرصاً منه على إبقاء شعائر الدين كما هي فلا معارضة بين جوهر التصوف والإسلام"" .(١٨٣)

يدافع الدكتور الأعسم عن فكرته عن الغزالي التي يشاركه فيها معظم دارسي التصوف عامة والغزالي خاصة وهي أن الغزالي كان حريصاً أن لا يتعارض التصوف مع الشرع فيبقى الغزالي في تصوفه عند هذه المسألة التي وقف عندها ورهن نفسه وسلوكه وطريقة تفكيره دعماً لها وهي إحياء الشريعة التي شوهتها الطرق والمذاهب والاجتهاد والدخيلة على الإسلام حسب زعمه، لذا كان اصطلاح التصوف السني صالحاً للتعبير عن هذه الحركة التي اعتبر الدكتور الأعسم الغزالي يشكل قطب الرحى فيها، ولكننا يمكن أن نسأل الدكتور الأعسم على أي شيء اعتمد في رأيه هذا؟ ويمكن أن نوجه السؤال نفسه لكل من شاركه الرأي والذين دون بين قوسين آراءاهم مما يدعم رأيه في ذلك.

ونحن نقول: إن الغزالي في تصوفه كما ذكرنا قال ولكن بحذر المتخوف - بكل المقولات المشتركة التي تميز الصوفية وبدلاً من أن نسمي: صوفي معتدل أو صوفي سني وآخر جامح وآخر غير سني.. فنحن نعرف أن الصوفية لم تتمذهب ولم تتميز كمذهب وإن كانت دخلت وتصدرت كل المذاهب على الإطلاق كدليل على أنها وجدت طريقاً اجتهادياً جديداً في الشريعة الإسلامية وهذا الطريق يميزها ضمن التمذهب الإسلامي.

وإذا دققنا في كتب الغزالي نجد أن الغزالي كان يبرر للبسطامي وللحلاج شطحاتهما ويعتبر أن هذه الشطحات حصلت في حالة السكر بالخمر الإلهي أما حالات العشق، والاتحاد والتجلي فقد قال بها الغزالي جميعها كما ذكرنا لذلك عدداً من النصوص التي قالها الغزالي والتي تعبر عن حقيقة تصوف الغزالي.

بقي أمر نشارك به الدكتور الأعسم وهو اعتقادنا أن الغزالي حقيقة لم يعتبر التصوف ملاذه الأخير وإن كان قد قال ذلك لأنه في تجربته الخاصة لم يدل على ذلك وإنما كان في تصوفه منفرداً متميزاً عن غيره لذا يمكنني القول أن الغزالي يطور زهده باتجاه التصوف دون أن يعمق تجربته الصوفية كغيره من المتصوفة. كان هذا الموقف الذي اتخذه الغزالي من التصوف والموقف كان أشد ضراوة عندما كان يخاصم الفلاسفة والباطنية والفقهاء فالغزالي بنى جدله الديني والسياسي والأخلاقي على أساس الخصومة، كل في نظره خاطئ إن سلم من تهمه التكفير فالواقع كله بمفهومه العام يجب أن ينسجم مع الشرع وأكثر من ذلك مع تفسير الغزالي للشرع، ولازدواجية المعايير عنده، لاندري أي رأي يستقر عليه ويتبناه حقيقة.

والدكتور الأعسم يكرر تأكيده بصوفية الغزالي السنية المتميزة والتزامه بها يقول: ""لذلك كله نجد الغزالي الصوفي باقياً على أساس من التزاماته الفقهية في محاولة جادة لربط (التصوف بمذاهب أهل السنة) ولعله بهذا العمل يقف بشموخ أمام صرح التصوف الشرعي، برفع مكانته بين معاصريه، وعلى الأخص من وجهة نظر المذهب الشافعي، المعترف به من قبل الدولة، كحماية

للصوفية، وربما لدفع الشك عنهم، وهذا أمر لم يقره ابن الجوزي الحنبلي، بل اعتبره خروجاً على قانون الفقه على الرغم من وضوح الاعتدال في مذهب الغزالي باستمرار.[١٨٤]

والدكتور الأعسم يعتبر أن الغلو في التصوف كان عند متصوفي الفرس لطبيعة انتقال الفرس من الديانة الفارسية إلى الإسلام ولحملهم بعض جذورها معهم وإدخالها العقل الإسلامي. يقول الدكتور الأعسم: ""ويأتي الغلو في التصوف نتيجة طبيعية للغلو الفارسي في كل شيء. فأعلام الصوفية في الإسلام من الغالين (القائلين بالحلول والاتحاد والفناء يرجعون بالأصل إلى الفارسية. ولعل تفسير هذه الظاهرة أن ذلك العصر كان قد تخلى عن حساسية التدين وعصبية الفكر، فاجتاحته موجات من الإباحية تستصرخ الاستزادة من المعرفة بكل ألوانها، ولا ترتوي لتعطش ملح إلى عوالم مجهولة من الأفكار. فليس غريباً من بعد أن يختلط الزهد بأصول غير إسلامية أن يصبح تصوفاً مبنياً على قواعد مزجية من عقائد مختلفة بلغت حد جحود ظاهر للإسلام""[١٨٥] ونطالع مثل هذا الرأي عندما سينيون وجولد تسيهر في العقيدة والشريعة وقد كتب الدكتور عبد الرحمن بدوي مثل هذا الرأي في كتابه ""تاريخ الالحاد في الإسلام، وإن هذه الآراء تطلق باستمرار عندما يراد أحياناً الإساءة لحركة من الحركات بتوجيه تهم المثنوية إليها، وجعل الثقافة الفارسية القديمة التي كانت المثنوية عقيدتها الدينية الأساسية – أصلاً لعقائد هذه الحركات ويندر أن نجد حركة فكرية ومذهبية أرادت الاجتهاد والتميز عن الخط العام للإسلام المتمثل بالشريعة أو إلباس الشريعة أي قالب فكري آخر إلا هي متهمة باستمرار بالمثنوية وبالعلاقة مع الديانة الفارسية.

ولكن الدكتور الأعسم يعود لرأيه بالتمييز بين التصوف المغالي والتصوف المعتدل فيقول: لكن ذلك كله لم يمنع من ظهور طائفة من الصوفية ممن تقيدوا بالشريعة رغم إنكار الآخرين. غير أن ظهور هؤلاء كان متأخراً، وبعد أن تكبدت عقيدة الصوفية الكثير لوقوعها تحت ثقل جملة متناقضة من أفكار أفلاطونية ورواقية وهندية وفارسية، ووثنية أحياناً. لتبدأ عملية التقريب

بين الدين كأساس في الاعتقاد وبين الطيش الفكري في الزّهد العنيف الذي لا يفهم منه أنه تغليب خالص للجانب الروحي بقدر ما يفهم منه أنه انتصار لقواعد العشق الجنسي بين الأنثى والذكر في ذات المؤمن وربه. وليس بعيداً عنا غلو المتصوفة الأولين فهم في كل محاولاتهم وتجاربهم حاولوا أن يسبغوا صفة جنسية عارمة على هذه العلاقة التي تربطهم بمعشوقهم"" .(١٨٦)

نعود لنناقش مسألة الجموح والاعتدال في التصوف والتمييز الذي أصر عليه الدكتور الأعسم ويشاركه كثير من دارسي التصوف ويمكننا القول أن التمييز بين المتصوفة تمييز في الأسلوب من حيث الشدة واللين لما كان يتهدد المتشردين من مخاطر خاصة عندما تكثر أنصار الشيخ وتصبح هذه الكثرة مخيفة للسلطة التي كانت تشجع الزهد والتدين ظاهراً وتخشى منه أن يتعرض لسلطانها المتفسخ والبعيد عن كل ما يمكن اعتباره أخلاقية الزهد والتدين الإسلامي. وعندما نستعرض أفكار معظم المتصوفة لنعزل المتطرف عن المعتدل فإننا نجد أن جميع المتصوفة قالوا بمثل هذه الأفكار التي عدت متطرفة فالقول بوحدة الوجود والعشق الإلهي والاتحاد والتجلي هذه الأفكار هي ملتصقة بالتصوف ولا يسمى الرجل صوفياً إذا لم يقل بهذه الأفكار ولو لم يكن الأمر كذلك فماذا يميز التصوف عن غيره من التدين وليمكن القول بمساواة التصوف والفقه. هذا تبرير لبعض المتصوفة الذين تنكروا لهذه الأفكار تقية وكتبوها بشكل واضح في نثرهم وشعرهم ولدينا شواهد كثيرة على ذلك وهو كل الآثار التي تركها المتصوفون الأوائل والأواخر ومن لا يذكر هذه الأفكار التي تعتبر مشتركة عند كل المتصوفة فإنه لا يمكن اعتباره متصوفاً.

ويورد الدكتور الأعسم رأياً يستحق التقدير في تحليل تصوف الغزالي وسبب هذا. فيقول: ""وكان لابد أيضاً بعد أن تنوعت معارفه، أن يسقط صريع الشكوك الدفينة في أعماقه والتي ورثها عن نشأته الأولى، ثم أزادها وأذكاها ما تعرض له من نقض لمبادئ الفلاسفة، وأهل الكلام، والباطنية منهم بوجه خاص. وبدلاً من ان يثنيه في حجج الفلاسفة والباطنية تبلور إيمانه الروحي بقطع

العلائق مما تلقاه في حضانة أبيه الصوفي ومربيه الصوفي. وأستاذه الصوفي – ومن هنا اصطرع في داخله عامل ولادته وعامل تربيته مع عامل تلمذته على الفارمدي من وجه مع تشبثه بالحياة وتلمذته على الجويني وتعرفه على نظام الملك، وتدريسه في نظامية بغداد، ومكانته في قصر الخليفة العباسي، من وجه آخر. فتولد عن رغبته بالصوفية مما سببته المشاكل السياسية إعادة وصل معرفته الصوفية التي انقطعت بعد الفارمدي"".(١٨٧)

ويختم الدكتور الأعسم دراسته عن الغزالي الفيلسوف بقوله: ""وكما لا حظنا أن الحلاج كان يشعر بلذة تعذيب نفسه، وأن الشّبلي كان يتلذذ بجنونه، وأن البسطامي كان يتلذذ بهذيانه، نلاحظ أيضاً أن الغزالي كان يتلذذ بشقاء غريب رغم أنه كان متفائلاً في منهجه. ومرد هذا الشقاء مواقفه الكثيرة، الفلسفية، والكلامية، والفقهية، والسياسية. فلقد مارس الغزالي في نشاطاته المختلفة نواحي متعددة من الكفاءات كفيلسوف، ومتكلم، وفقيه، وسياسي، وما صاحب ذلك من هموم وأعباء وإحباط.

كل ذلك يجعلنا نرسم منحاه الروحي من نقطة تبدأ بميلاده في بيت فقير صوفي. ثم يرتفع الخط إلى نقطة ثانية تمثلها مرحلة الفتوة عند مربيه الصوفي ثم يزداد صعود الخط في مرحلة الشباب عند أخذه الطريقة عن الفارمدي الصوفي. وبإجماع هذه النقاط ندرك أن العقيدة الصوفية صارت منغرسة في بواطن الغزالي لكنما الخط البياني يهبط عند ملازمته للجويني.. تلميذاً ومساعداً ثم يكاد يختفي كل أثر له، وهو يدرّس في نظامية بغداد، حيث غلب حب الشهرة، بعد ولوجه مختلف المعارك مع المذاهب، والعقائد والنحل والفلاسفة، والباطنية بوجه خاص"".(١٨٨)

ونكون بهذا الاستشهاد للدكتور الأعسم قد اكتفينا من شرح تصوف الغزالي نرجو أن نكون وفقنا في إيصال الحقيقة بعد أن نعتقد بلوغها عند الغزالي والله الموفق.



هوامش الفصل الخامس

1. المنقذ من الضلال: الغزالي – ص ٥٩- ٦٠.
2. قصة الحضارة: وول ديوارنت – جـ ١٣ – ص ٣٤٦.
3. تاريخ الفلسفة العربية: حنا فاخوري – خليل الجر – مؤسسة بدران للطباعة – بيروت ١٩٦٣ – ص ٥١٦- ٥١٧.
4. العقيدة والشريعة في الإسلام: جولد تسيهر – ترجمة محمد يوسف مرسي ١٩٤٦ – القاهرة ص ١٥٨.
5. إحياء علوم الدين: جـ١ – ص ٢٠١٧ طبع دار التقوى.
6. م.س جـ١ – ص١٤٤.
7. ميزان العمل: الغزالي. تحقيق د. سليمان دنيا - القاهرة – ص ٢١٦.
8. وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي: محمد الراشد. نشر دار الأوائل – دمشق – سورية ٢٠٠٣ – ص٩١.
9. المنقذ من الضلال – ص٤٩.
10. أيها الولد (المقدمة: طبعة الأنوار ص (ب)).
11. الإحياء جـ١ – ص ٣٦.
12. الإحياء – جـ١ – ص ٣٧.
13. سورة البقرة آية ١٥٢.
14. الإحياء – جـ ١- ص ٤٤٥.
15. الإحياء – جـ١- ص ٤٥٥.
16. الإحياء – جـ١ – ص٤٥٥.
17. الإحياء – جـ١- ص ٤٩٥.
18. الإحياء – جـ ١ – ص ٤٩٨- ٥٠٠.
19. الإحياء – جـ ٢- ص ٣٠٩- ٣٢١.
20. الإحياء – جـ٢- ص ٣٢٢- ٣٢٩.
21. الإحياء – جـ ٢- ص ٤٨٦.
22. سورة القلم آية ٤.
23. الإحياء – جـ٢ – س ٥٣١.

٢٤. سورة الإسراء آية ٨٥.
٢٥. حديث شريف أخرجه البيهقي في كتاب الزهد من حديث ابن عباس.
٢٦. الأحياء – جـ ٢- ص ٥٣١- ٥٣٣.
٢٧. الإحياء – جـ٢- ص ٥٤٩.
٢٨. الإحياء – جـ ٢- ص٥٥٢.
٢٩. الإحياء – جـ٢- ص ٥٥٥.
٣٠. سورة الأنفال آية ٢٩.
٣١. حديث شريف متفق عليه (حديث ابن عباس – الأحياء – جـ ٢) ص ٥٥٩.
٣٢. سورة العنكبوت آية ٦٩.
٣٣. حديث شريف متفق عليه.
٣٤. سورة الطلاق آية ٢.
٣٥. سورة الطلاق آية ٢.
٣٦. الإحياء – جـ٢- ص ٥٥٩.
٣٧. الإحياء – جـ ٢- ص ٥٩٣.
٣٨. الإحياء- جـ٢- ص ٥٩٣.
٣٩. الإحياء – جـ٢- ص٦٠٢.
٤٠. الإحياء – جـ٢- ص ٦٠٩.
٤١. الإحياء – جـ٢- ص ٦١٤- ٦١٥.
٤٢. الإحياء – جـ٢- ص ٦٣٥.
٤٣. الإحياء - جـ٢- ص ٦٤١- ٦٤٦.
٤٤. الإحياء – جـ٢- ص٦٤٧.
٤٥. الإحياء – جـ ٢- ص ٦٦٣.
٤٦. حديث شريف متفق عليه.
٤٧. حديث شريف أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمر.
٤٨. حديث شريف أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر.
٤٩. الإحياء – جـ ٣ – ص ١٢٦.
٥٠. الإحياء – جـ ٣- ص ٢٢٦.
٥١. الإحياء – جـ – ص ٢٣٠.
٥٢. الإحياء – جـ٣- ص ٢٣١.
٥٣. الإحياء – جـ٣- ص ٢٥٥.

٥٤. الإحياء - جـ٣- ص ٢٦٦.
٥٥. الإحياء - جـ ٣- ص٢٧٣.
٥٦. الإحياء - جـ٣- ص ٣٠٧.
٥٧. الإحياء - جـ ٣- ص٣٣٦.
٥٨. الإحياء - جـ٣- ص ٣٥٢.
٥٩. الإحياء - جـ٣- ص٣٥٤.
٦٠. سورة النور آية ٣٥.
٦١. سورة النور آية ٤٠.
٦٢. الإحياء - جـ٣- ص ٣٦٤.
٦٣. الإحياء - جـ٣- ص٤١٣.
٦٤. الإحياء - جـ ٣- ص٤١٤- ٤١٥.
٦٥. الإحياء - جـ ٣- ص٤٣١.
٦٦. الإحياء - جـ٣- ص٤٦٧- ٤٧١.
٦٧. الإحياء - جـ٣- ص ٤٩١.
٦٨. الإحياء - جـ٣- ص٤٩٤.
٦٩. سورة فصلت آية ٣٠.
٧٠. سورة التوبة آية ١٠٢.
٧١. الإحياء - جـ٣- ص٥٠١- ٥٠٢.
٧٢. الإحياء - جـ٣- ص٥٢٠.
٧٣. الإحياء - جـ٣- ص ٥٨٢.
٧٤. الإحياء - جـ ٣- ص ٥٩٥- ٥٩٦.
٧٥. الإحياء- جـ٣- ص ٣.
٧٦. الإحياء - جـ٤ - ص٤.
٧٧. الإحياء - جـ٤- ص ٨- ٩.
٧٨. الإحياء - جـ٤ - ص٢١.
٧٩. الإحياء - جـ ٤- ص٢٧- ٢٨.
٨٠. الإحياء - جـ٤- ص ٣٣.
٨١. الإحياء - جـ٤- ص ٦٦.
٨٢. الإحياء - جـ٤- ص٦٧.
٨٣. الإحياء - جـ٤ - ص ٦٧.
٨٤. الإحياء - جـ٤- ص٨١.

٨٥. الإحياء – جـ ٤- ص٨٧.
٨٦. حديث من إخراج الغزالي نفسه.
٨٧. الإحياء – جـ٤- ص ١٠١- ١٠٢.
٨٨. الإحياء – جـ ٤- ص ١١٣- ١١٤.
٨٩. سورة الحديد آية ٢٣.
٩٠. الإحياء – جـ ٤- ص١٣٥.
٩١. الإحياء – جـ٤- ص١٣٧.
٩٢. الإحياء – جـ٤- ص١٤٠.
٩٣. الإحياء – جـ٤- ص١٤٠.
٩٤. الإحياء – جـ٤- ص١٤٠.
٩٥. الإحياء – جـ٤- ص١٤١- ١٤٢.
٩٦. حديث نبوي متفق عليه.
٩٧. حديث نبوي شريف إخرجه الطبراني وابن حيان في الضعفاء.
٩٨. الإحياء – جـ٤- ص١٤٤.
٩٩. الإحياء – جـ٤- ص١٥٨.
١٠٠. الإحياء – جـ٤- ص١٦٠- ١٦١.
١٠١. الإحياء – جـ٤- ص٢٠٢.
١٠٢. الإحياء – جـ٤- ص٢٠٤.
١٠٣. الإحياء – جـ٤- ص٢٠٧- ٢٠٨.
١٠٤. الإحياء – جـ٤- ص٢١٣.
١٠٥. الإحياء – جـ٤- ص٢٢١.
١٠٦. سورة الأحزاب آية ٤.
١٠٧. سورة إبراهيم آية ٢٤.
١٠٨. الإحياء – جـ٤- ص٢٣٣- ٢٣٤.
١٠٩. الإحياء – جـ٤- ص٢٤٢.
١١٠. الإحياء – جـ٤- ص٢٤٨.
١١١. الإحياء – جـ٤- ص٢٦٢.
١١٢. الإحياء – جـ٤- ص٢٦٥.
١١٣. الإحياء – جـ٤- ص٢٦٩.
١١٤. الإحياء – جـ٤- ص٢٩٣.
١١٥. الإحياء – جـ٤- ص٢٩٤.

١١٦. الإحياء – جـ٤- ص٢٩٨.
١١٧. حديث شريف، أخرجه الطبراني من حديث سهل بن سعد وهو ضعيف. الإحياء – جـ٤- ص٣٠٠.
١١٨. الإحياء – جـ٤- ص٣٠٣- ٣٠٨.
١١٩. الإحياء – جـ٤- ص٣١١.
١٢٠. سورة النحل آية ٦٦.
١٢١. الإحياء – جـ٤- ص٣١٦- ٣١٧.
١٢٢. الإحياء – جـ٤- ص٣٢١- ٣٢٢.
١٢٣. الإحياء – جـ٤- ص٣٢٣.
١٢٤. سورة الأنعام آية ٧٩.
١٢٥. الإحياء – جـ٤- ص٢٢٨- ٢٣٣.
١٢٦. آل عمران ٢٠٠.
١٢٧. الإحياء – جـ٤- ص٣٣٧.
١٢٨. سورة الشمس آية ٩- ١٠.
١٢٩. سورة الحشر آية ٨.
١٣٠. الإحياء – جـ٤- ص٣٣٧- ٣٦٧.
١٣١. حديث شريف، أخرجه ابن حيان من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف.
١٣٢. الإحياء – جـ٤- ص٣٧٦- ٣٧٧.
١٣٣. سورة آل عمران آية ١٩.
١٣٤. الإحياء – جـ٤- ص٣٧٧.
١٣٥. الإحياء – جـ٤- ص٣٧١.
١٣٦. الإحياء – جـ٤- ص٣٨١.
١٣٧. الإحياء – جـ٤- ص٣٨٢.
١٣٨. الإحياء – جـ٤- ص٣٨٢.
١٣٩. الإحياء – جـ٤- ص٣٨٥.
١٤٠. الإحياء – جـ٤- ص٢٩١- ٢٩٢.
١٤١. الإحياء – جـ٤- ص٤١١.
١٤٢. الإحياء – جـ٤- ص٤١٤.
١٤٣. الإحياء – جـ٤- ص٤٢١- ٤٢٢.
١٤٤. الإحياء – جـ٤- ص٤٢٧.
١٤٥. الإحياء – جـ٤- ص٤٣٣.

١٤٦. نعيد القارئ الكريم لكتاب الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة.

١٤٧. مشكاة الأنوار: الغزالي- تحقيق: أبو العلاء عفيفي- الدار القومية – للطباعة والنشر ٠ القاهرة ١٩٦٤- مطبوعات وزارة الثقافة المصرية – ص٤١.

١٤٨. مشكاة الأنوار- ص ٤٢- ٤٤.

١٤٩. مشكاة الأنوار – ص٤٣- ٤٧.

١٥٠. المشكاة – ص٤٩.

١٥١. المشكاة – ص٥٠.

١٥٢. المشكاة – ص٥١- ٥٢.

١٥٣. المشكاة – ص٥٣.

١٥٤. المشكاة – ص٥٤.

١٥٥. المشكاة – ص٥٥.

١٥٦. سورة القصص آية ٨٨.

١٥٧. المشكاة – ص٥٥- ٥٦.

١٥٨. المشكاة – ص٥٧.

١٥٩. سورة البقرة آية ١١٥.

١٦٠. المشكاة – ص٦٠.

١٦١. سورة فصلت آية ٥٣.

١٦٢. المشكاة – ص٦٣.

١٦٣. المشكاة – ص٦٤.

١٦٤. المشكاة – ص٦٥- ٦٦.

١٦٥. المشكاة – ص٦٦.

١٦٦. سورة الأنعام آية ٧٦.

١٦٧. سورة الأنعام آية ٧٦.

١٦٨. المشكاة – ص٦٧- ٦٨.

١٦٩. المشكاة – ص٧٩- ٨١.

١٧٠. الموسوعة الشعرية نقلاً عن كتاب معارج القدس للغزالي.

١٧١. دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي: د. حسام الألوسي – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – القاهرة ١٩٨٠- ص ٢٧٥- ٢٧٦.

١٧٢. المقصد الأسنى: الغزالي – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٩٦١ – ص١٠٠.

١٧٣. المقصد الأسنى – ص١٠٢.

١٧٤. دراسات في الفكر الإسلامي – د. حسام الألوسي – ص٢٧٩- ٢٨٠.
١٧٥. م. س - ص ٢٨٠.
١٧٦. م .س – ص٢٨٠- ٢٨١.
١٧٧. وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي – محمد الراشد ص٨٨.
١٧٨. م.س – ص ٨٨- ٨٩.
١٧٩. م.س – ص ٨٩- ٩٠.
١٨٠. م. س نقلاً عن دراسات في الأدب المقارن – ص ١٢١٣- تأليف د. بديع محمد جمعه – ط١- بيروت ١٩٨٠.
١٨١. الغزالي الفيلسوف: د. عبد الأمير الأعسم – دار الأندلس – بيروت –١٩٧٤- ص٩٣.
١٨٢. م. س - ص ٩٥- ٩٧.
١٨٣. م .س – ص١٠٢- ١٠٣.
١٨٤. م .س – ص ١٠٤- ١٠٥.
١٨٥. م. س – ص ١٢٨.
١٨٦. م. س - ص ١٢٨- ١٢٩.
١٨٧. م. س – ص ١٣٨- ١٣٩.
١٨٨. م. س – ص١٤٩- ١٥٠.

الفصل السادس

الغزالي مراجعه عامة ونقد

لم يعرف التاريخ شخصية أخذت باهتمام الناس، عامتهم ومثقفيهم ورجال علم ودراسة مثل ما حظيت به شخصية الغزالي العظيمة ولكن لأمر نجهله تماماً وربما عن قصد أو عن غير قصد حذف الدارسون نصف الغزالي: نصفه التاريخي أي تاريخ حياته وما أدت هذه الحياة لتناقضات عديدة انعكست على فكره أو نصفه الفكري وهذا هو الأهم في دراستنا للغزالي، وهذا الحذف لا نحمله لجهة واحدة أو لأكثر وإنما نحمله لكل من ساهم بدراسة الغزالي لأن كل من درس الغزالي أخذه الإعجاب بناحية من حياته وظن أنه بطمس معالم أخرى من حياته يكون قد أحرز النصر والتفوق في دراسته فظلت بعض الجوانب تشكل ألغازاً محيرة لكل الدارسين ونحن بمراجعتنا هذه لا نوجه النقد للغزالي مباشرة بقدر ما نوجهه لدارسيه لشعورنا أن معظمهم وقع في إهمال هذه الشخصية العظيمة أو في إهمال جانب مهم منها. فالذي درس فقه الغزالي اعتبره فقيهاً متكلماً مدافعاً عن مواقفه الفكرية في مجال الدين واهتم أيضاً بفتاواه وبمهاجمته الفلاسفة والباطنية وغيره من الفقهاء الذين سبقوه ولم يبحث بفلسفة الغزالي كفيلسوف ولا بآرائه الباطنية كباطني ولا بآرائه الصوفية كصوفي. وكذلك من درس الغزالي كفيلسوف تغاضى عن هجومه على الفلاسفة وبرر له هذا الهجوم بنسبة الغزالي إلى الفلسفة الدينية المتزمتة التي لاشك أن الغزالي بدأ بها فلسفته وانتهى كفيلسوف توفيقي إذا لم نقل كفيلسوف صوفي أيضاً، ومن درس الغزالي كمتصوف أيضاً أهمل غير التصوف في حياة الغزالي، وهذا نقض واضح في كل دراسات الغزالي لذلك رأينا أن من واجبنا كدارسين أن ندقق قدر الإمكان بما نستطيعه أما مالا

نستطيعه فإننا نلتمس العذر من القارئ عله يعذرنا، ونحن من خلال دراستنا نتوخى أمراً واحداً لا نتوخى غيره وهو طلب ومعرفة الحقيقة التي هي هدفنا ومجال دأبنا واجتهادنا، ومن يطلب الحقيقة ويسعى للحصول عليها فليس عليه من حرج ولا يخشى أمراً يعترض طريقه لبلوغها.

وعلينا أن نوضح الجوانب الغامضة إذا استطعنا لأن ما هو واضح لا يحتاج لنا ولا لغيرنا ولن نعيره اهتمامنا أكثر من المطلوب وعندما نجول في البحث فإننا لابد أن نبدأ بحياة الغزالي ونراجعها ونتساءل عن السبب في طمس نقاط هامة من حياته وما هو القصد في ذلك ونحن لا تفسير لنا حول هذا الأمر سوى السجال المذهبي الذي يتعمده المتعصبون الذين ينظرون إلى كل آخر بكل ضيق ولا يقدمون أية سعة أو فسحة طيبة للقاء، وهذا هو سبب البلاء وسبب التخلف الذي نعيشه دون أن نفكر لحظة واحدة أن كل الأديان والمذاهب توحد الله وأن الله سبحانه خلق الناس هكذا لحكمة لا نستطيع نحن ردها أو تبديلها ولو أراد الله لجعل الناس أمة واحدة ولكن هذه التعددية الكبيرة والمتنوعة دليل على أن مصدرها وملاذها واحد وهو الله تعالى شأنه وجلّت عزته. وإنه لمحض هراء أن يدعي إنسان أنه بتعصبه ينال رضى الله لأن العكس هو الصحيح فالدين هو المحبة والدين هو التسامح، والدين هو المعاملة، والدين هو النصيحة، والدين هو التخلق بالأخلاق الربانية التي يشكل الإنسان صورتها والغزالي قال أيضاً هذا القول: فإنه لمن الطبيعي ان يتمثل الإنسان الأخلاق الإلهية في ذاته نظراً وعملاً وليسمح لي القارئ أن أسميها الأخلاق الإلهية فأنا أعني بها الأخلاق التي أمر بها الله والتي يريدها سبحانه.

وعند إصرار دارسي الغزالي أن يصفوه بالصيغة التي أرادوها له بقيت كل الدراسات التي تناولته عاجزة عن فهم الغزالي فهماً صحيحاً كما يجب وبقيت بعيدة عن مقاصد الغزالي التي يرمي إليها بوضعه صيغاً متناقضة وغير منسجمة مع واقع الحال ولكن الدكتور عارف تامر وضع دراسة متواضعة للغزالي حوالي مائة صفحة حاول فيها أن يوضح بعض الحقائق التي كما قلنا أهملها المؤرخون لحياة الغزالي ولفكره وتساءل الدكتور تامر كما أتساءل في

دراستي هذه عن السبب الذي جعل المؤرخين يتعمدون هذا الإهمال وتساءل أيضاً الدكتور تامر عن السبب الذي جعل الغزالي يقف هذا الموقف المتناقض في حياته وفكره وعزا ذلك لمسألتين أساسيتين وهما: أن الغزالي الذي عاش يتيم الأم تحت رعاية أبيه الغزالي الذي كان يعمل بجد وجهد يعيل ولديه محمد وأحمد وليجعل منهما رجلين مرموقين في المجتمع يأخذ الناس عنهما العلم والفقه والتصوف ولكن الوالد رحل والأخوان مازالا بحاجة إلى الرعاية التي تعهدها صديق والدهما الصوفي مودعاً بعض المال ليعيلهما به، هذا الأمر سيسوقنا إلى الأمر الآخر الذي عزاه الدكتور تامر وهو الفقر الذي كان يعيشه الغزالي وأخوه في ظل والدهما وفي ظل صديقه الذي انفق المال وطلب منهما الذهاب إلى المدرسة النظامية ليكملا علمهما وليحصلا على قوتهما أيضاً، وكانت المدرسة ملاذهما الآخر بعد هذه الفترة، ولكن الأمر الأهم والذي أضيفه على ذلك هو طموح الشاب الذي ذاق مرارة الفقر هذا الطموح الذي دفعه إلى الصلة التي كانت تنتظره وهي علاقته الجديدة بالوزير السلجوقي نظام الملك وابن بلده طوس الذي لقي عنده كل رعاية والذي أغدق عليه من الأموال ما جعله يحقد على الفقر ويصمم على أن لا يعود إليه، أما المبادئ التي وضعها من قبل فإنه يخفيها تقية والتقية كما قال الإمام جعفر الصادق (دين آبائي) ويرى الدكتور عارف تامر في مجال علاقة الغزالي بالإسماعيلية حيث يرى أن والده كان إسماعيلياً يقول: ""إذا قلنا بأن والد الغزالي كان من الإسماعيلية الذين اتخذوا من الصوفية ستاراً له لإخفاء عقيدته، فقد لا يصدق أحد، وربما اتهمونا بالتعصب والخروج عن دائرة الحقيقة وهذا ما جعلنا نتريث بإصدار الحكم عليه وعلى صديقه الذي أوكل إليه أمر ولديه ولكننا سوف لا نحجم عن تقديم البراهين الدامغة التي تدعم افتراضنا وتنفي الكثير من روايات التاريخ فنحن لا نتوخى سوى جلاء الحقيقة وإبعاد الترهات.

ذكر السبكي: أن الغزالي ذهب إلى جرجان بعد أن أتم تحصيله مبادئ الفقه وهناك درس على أحد دعاة الإسماعيلية، ثم حصل من عنده على التعليقة

وهذه العطية لم يكن يحصل عليها إلا (المستجيب) الذي يكون قد وصل إلى المرتبة الابتدائية في الدعوة الإسماعيلية"".[1]

ويقول الدكتور تامر: ""ليكن واضحاً.. فنحن لا تهمنا إسماعيلية الغزالي ولا أشعريّته أو شافعيته أو صوفيته بقدر ما يهمنا إزاحة الستار عن حقيقته، وإخراجه من كهف الظلام الحالك الذي حجب سيرته وشخصيته وأدبه"".[2]

وإذا كان رأينا يقترب من رأي الدكتور عارف تامر وتعمدنا أن نورده كدارس مهم من دارسي الغزالي وإن كانت دراسته صغيرة الحجم في صيغتها إلا أنها تحمل آراء موضوعية وتتساءل عن قضايا قد أهملها المؤرخون وبحسب رأي الدكتور تامر أن القصد في طمس هذه الجوانب من حياة وفكر الغزالي كانت بسبب ميوله الفعلية للإسماعيلية وبسبب تقيته وأنه أول ما تطلع على الحياة الفكرية والسياسية وجد أمامه الإسماعيلية بمدرستها الفكرية التي تلقّى أول تعليمه فيها ووصل حسب رأي الدكتور تامر إلى مرتبة ""مستجيب"" وهي المرحلة الأولى في التنظيم الفكري والسياسي الإسماعيلي. ونحن إذا تصور القارئ أننا نقول أن الغزالي كان إسماعيلياً فإن هذا القول محض هراء وإذا قلنا أنه لم يكن إسماعيلياً فالأمر أفدح من ذلك، ولكننا نقول إن الغزالي حمل كل تناقضات عصره الفكرية والثقافية والسياسية فكان إسماعيلياً ومعتزلياً وأشعرياً وأصولياً متعصباً وفيلسوفاً ومتصوفاً وفقيهاً وربما أكثر من ذلك وكان أيضاً معارضاً لكل هؤلاء لأنه خط طريقاً متميزاً حمل فيه كل ذلك فكان فكره متكاملاً ونقول متكاملاً ونعني بذلك انه شغل في فكره كل هذه المذاهب والطوائف والنحل ولا نقول كما قال الآخرون كان سفسطائياً متناقضاً وإن كان التناقض سمة العصر، فمبدأ التقية الذي كان سائداً في عصر الغزالي وقبله وظل سائداً بعده بين المفكرين المتحررين على الأقل هذا المبدأ غطى على الناس عقائدهم الحقيقية التي كانوا لو أباحوا بها لتعرضوا للويلات والشدائد. وإذا استعرضنا معظم المفكرين الذين كانوا في قصور الخلفاء والأمراء يكتبون لهم ويهاجمون أعداء هؤلاء السلاطين لو دققنا قليلاً لوجدنا أن أكثرهم كان يكتب دون أن يكون ذا الرأي الحر في

كتابته وإن حركة إخوان الصفا أكبر شاهد على ذلك فنحن نعلم أن هذه الحركة كانت حركة مستورة غير ظاهرة ولا نستبعد أن يكون معظم عناصرها كانوا يعيشون في قصور الخلفاء والولاة والأمراء وكانوا يضطرون إلى مهاجمة أرباب عقائدهم الحقيقيين ويتنكرون لمبادئهم أحياناً. فهل يستبعد أن يكون الغزالي قد أخذ هذا الدور تقية وتلقى الأوامر بمهاجمة الباطنية والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم؟ أليس هذا ممكناً والغزالي الذي كان يتطلع إلى البروز في المجتمع الذي يعيش فيه وتسيطر عليه سياسة السلاطين السلاجقة والخلافة العباسية المتسلحة بسلاح الشريعة الإسلامية ولو كان ذلك بشكل ظاهر؟ أليس هذا ممكناً والغزالي الذي عاش مرارة الفقر والحرمان في ظل تربية قاسية أبسط مظاهرها الجوع والعمل المضني في غزل الصوف؟ وهل يرفض الغزالي النعمة التي عرضها عليه نظام الملك ومن بعده ابنه فخر الملك ثم الخليفة العباسي المستظهر بالله؟ يبدو أن الغزالي قبل ذلك وبرر لنفسه أنه يكتب بموجب أمر الخليفة وأمر الخليفة مطاع في الشرائع المعروفة لديه وفي الشريعة الإسلامية. ومن ذكر الغزالي لمثل هذه المسائل نشعر ونحن نقرأه أن الغزالي كان يعتذر لسلوكه هذا الطريق الذي اعتبره مشروعاً لأنه تلبية لرغبة ولي الأمر.

ونعود للدكتور تامر في وصفه للغزالي ورأيه في شخصية الغزالي التي ينعتها بأنها شخصية ضعيفة ومريضة، ضعيفة أمام المغريات التي كانت تستغويه وضعيفة خائفة أمام الخطر الذي ينتظره بعد أن فتكت خناجر الإسماعيلية بأولياء نعمته نظام الملك وابنه فخر الملك وغيره من الفقهاء وأئمة المساجد وخطبائها الذين تعرضوا بسوء للإسماعيلية ونحن لا نرى مثل ذلك، فالغزالي إذا كان كما يرى الدكتور تامر مستجيباً من تنظيم الإسماعيلية ويرجح الدكتور تامر ذلك فالأصح أن يكون مكلفاً بمهمة فرضت عليه أن يمثل هذا الدور الذي مثله ولم يكن مقتنعاً به. والغزالي كان جريئاً في هجومه على الإسماعيلية وكان هجومه كما قلنا أشد وقعاً على الإسماعيلية من سيوف نظام الملك وملكشاه السلجوقي لأن الإسماعيلية بالأصل حركة فكرية تهتم

أول ما تهتم بالفكر والجدل العقلي والرأي الذي ينسجم مع الإرادة الحرة للعقل الإنساني فاهتمامها ينصب أولاً على النزعات الفكرية الموالية وعلى النزعات المعادية بدليل أن الرد على الغزالي كان من جانبين وحيدين أولهما كان من داعي الفاطميين علي بن الوليد بكتابه ""دامغ الباطل"" الذي أوردنا تفصيلاً له والرد الثاني كان على لسان الفيلسوف ابن رشد الذي انتقد الغزالي بكتابه ""تهافت التهافت"" رداً على كتاب الغزالي ""تهافت الفلاسفة"" اللذين سبق وشرحناهما معاً.

وقد يرى بعض النقاد أن الغزالي بهجومه على الباطنية وعلى الفلسفة التي تقوم عليها عقيدة الباطنية فإنه طرح موضوعاً واحداً رغم أن البعض يفرق بين كليهما. والغزالي بحسب رأينا كان بمأمن في ذلك لأنه كان يؤدي مهمة ولم يذكر التاريخ أنه كان مهدداً من قبل الباطنية أبداً ولو لم يكن الأمر كذلك لكان الغزالي قد صفي كما صفي من هو أقل منه شأناً ممن تعرضوا للباطنية أما أن تكون شخصية الغزالي مريضة مرضاً نفسانياً وهذا ما ورد في فترة شكه وتعرضه لأزمة يراها الدكتو رتامر بسبب الخوف من التصفية وما هروبه إلى دمشق والقدس ومصر إلا لهذا السبب كما يذكر الدكتور تامر فإننا لا نعتقد ذلك لأن الغزالي كان قد هرب من بطش الباطنية من طوس ومن بغداد إلى دمشق التي كانت الباطنية تسيطر عليها فعلاً وإن كانت قد خضعت لحكم العباسيين من جديد بعد أن كانت فاطمية لا بل يمكن القول أنها كانت تتراوح بين حكم الفاطميين والعباسيين ولم تخرج فعلاً من الحكم الفاطمي إلا بعد سقوط الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي وكذلك القدس التي كانت قد وقعت تحت النفوذ الصليبي وأيضاً كانت تتراوح بين حكم صليبي وحكم عربي وكان الفاطميون هم المعنيون بها أكثر من العباسيين أما مصر والأسكندرية التي هرب إليها الغزالي كما يقول الدكتور تامر فكانت فاطمية فهل يمكن أن يهرب الغزالي خوفاً من الباطنية ليعيش عندهم؟ هذا أمر غير ممكن والأرجح أن يكون الغزالي كما قلنا في مأمن منهم فهم معلموه الأوائل وأرباب نزوعه الفكري الأول وربما الأخير أيضاً لأن

تصوف الغزالي كان عودة إلى بدايته وبطريقة مقبولة لا تثير أية شبهة ويمكن وصفها بحسن التصرف.

وإذا كنا نعتمد مبدأ التقية مبدأ متبعاً من قبل أتباع المذاهب المعارضة لمذهب الدولة هذا إذا اعتبرنا أن الدولة العباسية كانت تعتمد مذهب السنة في العهد العباسي السلجوقي بعد العهد البويهي وذي الصبغة الشيعية، وكان هذا في زمن الغزالي فهل يمكن اعتبار الصوفية من المدارس التي شكلتها المذاهب الشيعية والإسماعيلية بصورة خاصة لتكون المدرسة الرديفة لها والتي تظهر غير مخالفة الخطّ العام للدولة فهي تطرح الطروحات الغنوصية التي يُراد منها وهي في الخفاء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنظرة الإمامية. فعندما تطرح الصوفية العلاقة المباشرة بين الإنسان وبين الخالق إما بتوسط الشيخ وعن طريق القطب كأنها تقول إن هذه الصلة ربما تتحقق بالمماثلة مع الداعي الذي هو على صلة بالإمام وهذه الصلة تتحقق مع الله بالرياضة والاجتهاد وهذه الصلة الروحية التي يتفق عليها كل من المتصوفة والشيعة هي وجوهر الفكر الغنوصيّ إن هذه العلاقة بين الصوفية والشيعة علاقة معقدة ولكن المدقق فيها يمكن أن يلاحظها بشكل واضح إذا قارن بين التسميات التي يعتمدها فريق والتي يعتبرها البعض أنها تميزه عن غيره. ألا يلاحظ معي المدقق في ذلك أن الصوفية لم تتخذ لها مذهباً خاصاً واضحاً متميزاً عن غيره من المذاهب المتعددة في الإسلام؟ أليست المذهبية فكراً متميزاً وشارحاً للإسلام بموجب منهج منطقي وفلسفي خاص؟ وما هي قيمة التمذهب إذا لم يتميز ويكون خاصاً وينفرد عن العام؟ فالتصوف لم يقبل العمومية، ولم يرضَ بأن يفسر الأمور بظواهرها شأنه شأن الباطنية التي اعتبرت نفسها خاصة بين العامة وباطنة بالنسبة المظاهر وهي دعوة المتميزين ""الراسخون في العلم"" الذين هم الصفوة الإيمانية بين ما هو شائع وعام. فهل يمكننا أن نعتبر الغزالي أخذ هذا الدور وضمن العودة إلى الأصول الأولى التي تبقيه على تميزه وهو الذي نعت العامة بأنهم عامة بلهاء، وأن جنتهم هي الجنة الأرضية التي اعتبرها محجوبة عنهم بالظلمة المطبقة على عقولهم؟

يقول الدكتور تامر: ""وللحقيقة، فإن الغزالي الفقير اليتيم كان وهو في

هذا السن المبكر بحاجة إلى من يساعده ويأخذ بيده ليتمكن من اجتياز دروب الحياة العسيرة، وكان يتطلع أيضاً إلى من يتولى رعايته وتوفير التحصيل له وإنقاذه من براثن الفقر المدقع الذي يرزح تحت كابوسه. ومن الواضح أن تلك الفترة كانت بالنسبة إليه من أصعب الفترات، يكفي أنها وضعته على مفترق الطرق وجعلته لا يملك الإرادة للخروج من محيط التيارات السياسية العاصفة، ومن أجواء المعارك الفكرية المتصارعة على الساحة الإسلامية التي كانت تجذبه تارة إلى اليمين وأخرى للشمال، ويبدو أنه لم يكن يملك الخيار، ولم تقوَ شخصيته الضعيفة منذ ولادتها والفقيرة المعدمة من الوقوف أمام التيارات الجارفة، أو الصمود أمام الضغوط التي كانت تذهب إلى حد تهديده بالقتل.[٣]

ويعتقد الدكتور تامر أن الغزالي انساق بعد هذه الفترة إلى جهة معادية للإسماعيلية تمكنت هذه الجهة من إيصاله إلى نيسابور حيث تولى الإمام الجويني أمره في المدرسة النظامية فيها حيث تمكن الجويني بقوة بيانه وقوة شخصيته من الاستيلاء على مشاعره وتوجيهه في المسالك التي رسمها له فرضخ له الغزالي مرغماً محتاجاً لعمله ولفضله وتبقى استجابته هذه وصدق الغزالي فيها سراً من الأسرار التي انطوت مع وفاة الغزالي ولكن الجويني أوصل الغزالي إلى نظام الملك حسب رأي الدكتور تامر ونحن نعتقد أن نظام الملك اكتشف إمكانيات الغزالي في المدرسة التي أنشأها وسنحت الفرصة للغزالي أن يحل محل الجويني بعد موته وأن ينال الحظوة التي كان الجويني ينالها من نظام الملك وساعده في ذلك أن نظام الملك في الأصل من بلد الغزالي طوس فلم يكن الأمر يحتاج إلى تعقيد وإنما مر ببساطة وبسلام وكان الغزالي الفقيه والعالم الأول في قصر نظام الملك ولكن الدكتور تامر وصف شخصية الغزالي بالضعف وكان خوف الغزالي من بطش الإسماعيلية خوفاً شديداً دفعه للطلب من نظام الملك أن ينتقل إلى نظامية بغداد ليشتغل فيها مدرساً فكان له ذلك ووصل إلى قصر الخليفة العباسي المقتدي بالله وحظي بعطفه وترحيبه ورعايته. ولكن وفاة المقتدي بالله بظروف غامضة كان الاعتقاد أنها بمؤامرة تمت بفعل الإسماعيليين مما دب الرعب والخوف عند الغزالي وكانت هذه بداية الأزمة

النفسية عند الغزالي حسب رأي الدكتور تامر ولكن شاءت الأقدار أن يتولى الخلافة ""المستظهر بالله العباسي"" حيث لجأ الغزالي إليه وطلب منه الخلفية العباسي بدء الهجوم على الإسماعيلية وإعلان الحرب عليها فلبى الغزالي دعوته فكان كتاب الغزالي ""المستظهري"" أو ""فضائح الباطنية"" تلبية الرغبة من الغزالي للخليفة المستظهر بالله. ويعلق الدكتور تامر على الكتاب بقوله: ""إنني لا ادري ما هي الأسباب التي تجعلني غير قادر على السكوت وأنا في موقفي هذا بالنسبة لهذا الكتاب وقد كنت ذكرت في إحدى المقالات عنه بأنه لا يعبر عن آراء الغزالي تعبيراً منطقياً، ويكفي ان يكون قد كتبه في وقت لم يكن فيه يمتلك حرية الكلام والتعبير في وقت كانت الحراب مشرعة فوق رأسه والإرهاب والتهديد بلاحقانه أينما سار وحيثما توجه.

إني من القائلين: بأن الغزالي منذ البدء لم يدخل في حسابه التعرض للإسماعيلية، كما لم يرسم أو يقرر الدخول معهم في نقاش وذلك لأسباب عديدة: أهمها الخوف من خناجرهم وثانياً عرفاناً بجميلهم في جرجان، وحدبهم عليه وهو صغير وإني حتى الآن لا أدري الأسباب التي جعلتهم يتغاضون عن فكرة الانتقام منه بعد هجومه عليهم وهو الضعيف الأعزل، في حين كانت خناجرهم تمزق أحشاء الخلفاء والملوك والوزراء.. فكيف بمن كان مثل الغزالي لا حول له ولا قوة.

ومعهما يكن من أمر.. فإن الغزالي إذا لم يكن من الإسماعيليين أصلاً كما يفترض أو كما تؤكده بعض المصادر، فإنه على الأقل كان يود أن يحافظ على علاقة طيبة معهم، فلا يتنكر لمن قدموا إليه في صغره العطف والرعاية ولا يقف في جبهة معاكسة لهم ولكن شاءت الأقدار أن يهبط في كمين لم يستطع الخروج منه، وهكذا كتب كل ما أملي عليه تحت التهديد.. من هنا فإن مقولاته عن الإسماعيلية جاءت مضطربة وغير موضوعية ومنطقية، وكيف تكون على المستوى المطلوب وهي ليست منبعثة من خاطره أو من ضميره إنه لم يكن يمتلك الخيار، بل كان عليه أن ينفذ الإرادة العليا، ويسلك هذا السبيل المليء بالأشواك والعثرات""[٤] ونجد نص الدكتور تامر يعود

ليؤكد إسماعيلية الغزالي الذي بحسب زعمه كان قد كتب كتبه التي خاصم فيها الإسماعيلية وهو مسلوب الإرادة خائر العزم لا يقوى على الرفض لأنه إن ضمن خناجر الإسماعيلية فهو لم يضمن السيوف العباسية والسلجوقية والتي عرفته أصلاً وتربية وتعليماً ولم يكن باستطاعته رفض طلب هذه السلطة لان أقل ما يمكن القول فيه العودة إلى الفقر والحاجة والعناء وسلب النعمة التي أغدقت عليه.

ولكن إلى أي حد يستطيع الغزالي تحمل هذا الواقع وهذا الضغط النفسي الذي كاد أن يودي به فإن لم تقتله الخناجر أو السيوف فإنه سيموت كمداً وغيظاً من واقعه المر الذي وضع نفسه به، وليس من حل مرضٍ أمامه سوى الهروب فعلاً، وهنا يكمن السر الذي تجاهله المؤرخون والدارسون. فالغزالي هرب ممن؟ ولماذا؟ رب، قائل أن الغزالي هرب من الإسماعيلية ولكن هل يهرب المرء من أمر إليه؟ فدمشق التي لم تكن في تلك الآونة تحت السيطرة السلجوقية أو العباسية وكانت بين الفاطمية والنزارية وكذلك القدس أما الاسكندرية التي نزل الغزالي فيها فكانت فاطمية. فهل هذه الأماكن التي سكنها الغزالي هارباً من الإسماعيلية في مأمن منهم؟ أم أن الأمر غير ذلك؟ على المحلل أن يفهم المعاني والمقاصد الحقيقية ولا يجب أن يسخر منها البعض إذا قلنا أن الغزالي هرب من السلطة العباسية ليحتمي حيث تسيطر الباطنية وليستطيع أن يكفر عما كتبه بحقها وأن يعيد النظر بكتاباته ليخرج لنا بكتابه الجامع الموسوعي إحياء علوم الدين والذي يمكن أن نقارن آراءه فيه بآراء إخوان الصفا في رسائلهم يقول الدكتور تامر: ""إنني عندما أنفي عن الغزالي صفة الفيلسوف أؤكد بأنه كان يحن للفلسفة، واذهب إلى أبعد من ذلك بأنه لولا ظروفه الحياتية التي عصفت به لكان أصبح فيلسوفاً مرموقاً، ولكن ماذا يستطيع أن يفعل والحاجة أو الفاقة رمته في أحضان ملوك وحكام ورجال الدين حرموا عليه التكلم إلا بما يرضيهم ويسيء إلى أعدائهم.. يدفعني إلى هذا القول بأن قارئ كتاب (إحياء علوم الدين) يشم منه نفحات رسائل إخوان الصفا.. وهذا معناه أن الغزالي كان يحن للفلاسفة وللمدرسة

الإسماعيلية التي درس فيها المبادئ ونال منها التعليقة ولكن ماذا عليه أن يفعل وهو في حالة تفرض عليه (التقيه) وإلا فليس أمامه إلا الهلاك"".[٥]

وللعلم أن الدكتور تامر ربما تأثر بهذا الرأي بالمستشرق كارل بروكلمان في كتابه (تاريخ الشعوب الإسلامية) حيث يقول فيه: وليس بالإمكان أن ننكر تأثره بالإسماعيلية الباطنية الذين قادوه عندما تعرض لدرسهم ونقدهم إلى الاستبحار في عالم الفلسفة""[٦] أما هنري كوربان فيرى أن الغزالي في هجومه على الإسماعيلية كان يمثل موقفاً سياسياً القصد منه إرضاء الخليفة المستظهر العباسي: ""يبدو أن الفكرة التي أوحت للغزالي تأليف كتابه الذي يناقش فيه الإسماعيلية (يسميها الباطنية) على اتصال وثيق بشؤون السلطة السياسية نعني بذلك انصراف الخليفة العباسي المستظهر، واهتمامه في إظهار شرعية تبوئه للخلافة ضد ادعاءات الفاطميين وزعمهم، من هنا عنوان (كتاب المستظهري) ولقد عالج غولدزيهر هذا الكتاب ونشر قسماً منه عام ١٩٠٦ ولما كانت النصوص الإسماعيلية مجهولة في ذلك العصر ولم يعرف أي من كتاباتها لا بالعربية ولا بالفارسية، فإن الناشر لم يجد مانعاً من موافقة الغزالي على آرائه. أما اليوم فإن الموقف قد تغير""[٧] ويقترب راي كوربان من رأي الدكتور عارف تامر بقوله: ""أما الكتاب الذي كان له في الواقع تأثير بيّن فلم يكن كتاب (تهافت الفلاسفة) بل كان كتاب الغزالي الكبير (إحياء علوم الدين) وهو مؤلف غني بالمواقف التحليلية الصادرة عن التفكير الروحي العميق مثال ذلك الصفحات التي تبحث في السماء ولا يتردد الشيعة عن الاستشهاد بهذا الكتاب والإشارة إليه وقد أعاد محسن الفيض وهو أشهر تلاميذ الملاّصدرا نسخ هذا الكتاب وجعله ملائماً للفكر الشيعي، وجعله بعنوان (المحجة البيضاء).""[٨]

ولكن الدكتور مصطفى غالب وهو ينتمي إلى نفس الفريق المذهبي للدكتور عارف تامر فيرى في الغزالي غير رأي الدكتور تامر فيراه خصماً معادياً للإسماعيلية يقول الدكتور غالب: ""وبعد أن يحمل الغزالي حملة شعراء على الفلاسفة وآفة الفلسفة وغائلتها يلتفت إلى الباطنية فيتناولهم بالنقد

والتجريح عارضاً عقائدهم، ومفنّداً أفكارهم بأسلوب يدل دلالة واضحة على مدى تعصب الغزالي وإطلاقه التهم جزافاً بدون إدراك أو تعقل فالذي ذكره في كتابه فضائح الباطنية بعيد جداً عن الواقع والحقيقة، ولا ينطبق مطلقاً على عقائد وتنظيمات وسلوك هذه الجماعة، التي قدمت للفكر الإسلامي والعالمي أعظم الأفكار العقلانية الحقانية""[9] ولكن الدكتور غالب يعود فيمتدح الغزالي بقوله: والحقيقة التي لا مناص من ذكرها أن الغزالي فاق علماً ومعرفة جميع المتكلمين والصوفية الذين اقتبس منهم وسعى بدوره لمنح كل صاحب حق حقه بالقسطاس فهو لا ينكر مطلقاً الحقائق العلمية سواءً أكانت رياضية أم طبيعية، بل يرى أنها علوم لابد منها ولاشك في صحتها وفائدة براهينها واستناجاتها""[10] ثم يعود فيؤكد باطنية الغزالي من خلال وصفه بالتناقض الفكري والذهني فيقول: "" ويبدو واضحاً من خلال مؤلفات الغزالي وسلوكه أنه كان يتردد بين المذاهب المختلفة فهو كما يقول ابن رشد مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، ومع الباطنية باطني وحتى أنه كما قيل شعراً:

يوماً يمان إذا لاقيت ذا يمنٍ وإن لقيت معدّياً فعدناني [11]

ولعل نقد ابن رشد الذي أورده الدكتور غالب والذي كتبه في كتاب رده على الغزالي ""تهافت التهافت"" هو الأدق تعبيراً وهذا ليس بعيداً على شخصية مثل الغزالي عرف بتنوع ثقافته وتنوع انتماءاته أن يبدو لدى المدقق في آثاره كذلك أما من لم يدقق في ذلك فيرى الغزالي كما رآه الكثيرون أحادي الثقافة بحسب رأي كل دارس اهتم بما يريده هو لا كما يقصده الغزالي نفسه فكان الخطأ الذي وقع في تقويم فكر الغزالي يكمن وراء هذه الخلفية التي ربما كان دافعها السجال المذهبي والتعصب لطائفة ما دون أخرى، والغزالي نفسه لم يكن متعصباً وينبه على ذلك الدكتور عارف تامر بقوله: ""إن الأبحاث عن هذا المفكر قد تجاوزت العدّ والحصر كما قلنا.. ومن الواضح أنها جاءت بلغات عديدة ولكني مع كل أسف لم أرَ فيها ما يروي الغليل أو

يقرب البعيد أو يزيل المخاوف أو يدني من الحقيقة مما يجعلني أردد وأذكر: بأن الغزالي لم يدرس كما يجب وقد تكون حياته ذات أثر في عمله، ونحن قد نضل الطريق إذا تخلينا عن دراسة خاصة لديه، وأهملنا الأخرى، وخاصة تاريخ العصر الذي عاش فيه. فالغزالي لم يكن فيلسوفاً كما قلنا في كل ما كتبه، ومن الجهل أن يطلق عليه هذا الاسم، أو يوضع في صف إخوان الصفا، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد، أو الطوسي، وإننا عندما نتعمد ونتجاهل ونضعه في عداد الفلاسفة فيكون علينا عندئذ واجب دراسة أوضاع المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها. فهل هي فيثاغورية أو سقراطية أو أفلاطونية أو أرسطوية، أو رواقية أو أفلاطونية محدثة، والحقيقة فإننا عندما نمعن النظر، وندقق ونقابل إنتاج الغزالي الفكري بمبادئ هؤلاء الفلاسفة أصحاب تلك المدارس فلا نجد أي أثر أو ارتباط أو علاقة، فعلم الغزالي يختلف عن منهج الفلسفة وقواعدها، وهو في ناحية بينما هي في ناحية أخرى"".[١٢]

ولعل الدكتور عارف تامر أخذ الغزالي من خلال كتابه ""تهافت الفلاسفة"" أو كتابه ""مقاصد الفلاسفة"" وحكم عليه بالخروج من إطار الفلسفة لأنه نقدها ونقد مدارسها نقداً مراً ونحن ربما تقتنع جزئياً بهذا الرأي، ونرى أن الغزالي لم يكن لينتمي إلى مدرسة فلسفية معروفة من قبل والتي عددها الدكتور تامر ولكننا من جانب آخر لا يمكننا نفي التفلسف عن الغزالي الذي عاد في أكثر كتبه الأخرى وحتى كتابيه المذكورين عن الفلاسفة لعرض مبادئ فلسفية واضحة، وإذا أخذنا الغزالي بتصوفه يمكن أن نقول دون حذر فلسفته الصوفية التي تنتمي إلى المدرسة الصوفية الإسلامية وهي مدرسة فلسفية لها أهميتها في الفكر الصوفي العالمي، هذا الأمر يبيح لنا أن نطلق على الغزالي فيلسوفاً صوفياً ونحن نرى أن الغزالي في فلسفته الأخرى لا شك ينتمي إلى المدرسة التوفيقية الإسلامية التي تتصف كما ذكرنا أول ما تتصف بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، وهي تتفق مع المدرسة الأفلاطونية الحديثة بالإضافة إلى ذلك فإن التصوف الإسلامي يرجع بالفضل إلى مصدر مهم من مصادره وهي الأفلاطونية الحديثة.

وكيف نقبول أن كتاب الإحياء للغزالي يشتم منه رائحة رسائل إخوان الصفا وبعد ذلك ننكر على الغزالي أن يتمثل بفلسفتهم التي سبقته؟ وكيف نتهم الغزالي بالباطنية وبأن الرسائل دائماً كانت ترافقه في ترحاله وننكر عليه الانتماء لمدرستهم الفلسفية ومما لا شك فيه أن الغزالي المتنوع الثقافة ربما كان قد ضيع الناس وحيرهم في الحكم عليه وعلى انتمائه وهذا يمكن تفسيره بأنه سر من أسرار عظمته وقدرته على التنوع والتميز والتلاؤم هذه القدرة لم تتوفر لغير الغزالي ولا نريد أن نعزو أسبابها إلا للتناقضات التي كانت في حياته والتي كانت تشكل عاملاً مهماً في نزوعه الفكري نحو التنوع والتعدد.

إن الاضطراب الفكري عند الغزالي هو انعكاس للاضطراب السياسي والمذهبي الذي كان ناشطاً في المحيط الذي عاش فيه الغزالي فخراسان التي كانت طوس وجرجان من أعمالها كانت موطناً للغزالي وعلى مدى عهود متتابعة مصدر قلق للدولة العباسية التي كانت تسيطر عليها بالاسم أما بالفعل فكانت تحت نفوذ النزعات المعارضة للدولة، وكان نشاط الفدائيين الإسماعيليين ونشرهم الرعب في عدة مواقع من الدولة حتى وصل الأمر إلى بغداد، والنشاط الإسماعيلي الذي كان يطلق عليه الغزالي اسم الباطنية نتيجة صراع فكري ثقافي يمكن تشبيهه بما يعرف في عصرنا بالثورة الثقافية أو الثورة العلمية وكانت نتيجة هذه الثورة صدور رسائل إخوان الصفا ومن ثم نشوء الدولة الفاطمية التي ربما كان إخوان الصفا يشيرون إليها ويبشرون بظهورها تحت اسم دولة أهل الخير، وقد عاصر الغزالي الانقسام الحاد الذي حصل في الدعوة الإسماعيلية والذي أدى إلى انقسامها إلى قسمين: القسم المستعلي الذي ظل في سدة الحكم الفاطمي وظل مسيطراً على الدولة الفاطمية والقسم الثاني هو القسم النزاري الذي كان في البداية يأخذ دور المعارضة في كل من الدولة الفاطمية والدولة العباسية أيضاً حتى كون هذا التيار كياناً ذاتياً ضمن الدولة العباسية ونشأت دولة قلاع الدولة التي بدأها الحسن بن الصباح منفصلاً عن الفاطميين ومكوناً دولة قوامها القلاع وبرئاسته كممثل

للإمام من النسب النزاري أي نزار بن المستنصر الفاطمي الذي قتل على يد أخيه المستعلي وجيوشه التي كانت تحت قيادة الأفضل بن بدر الجمالي القائد الأرمني الذي قام بحركة انفصالية معارضة للإمام نزار ولي عهد الخلافة بعد المستنصر والذي قاد الجيوش من الاسكندرية التي خسرت أمام القائد الأرمني وكانت نتيجتها كما تقول الروايات مقتل الإمام نزار أما الإمام الذي اتخذه الحسن بن الصباح إماماً مرشداً واعتبرته النزارية أول أئمة دور الستر الثاني فكان الإمام الهادي بن نزار الذي استطاع الوصول إلى الموت ولكنه ستر نفسه وحكم الدولة باسمه حجته الحسن بن الصباح وكان لهذه الدولة الصغيرة المعروفة بعقائديتها الإسماعيلية دور كبير في الصراع السياسي في الدولة العباسية وكذلك في الدولة الفاطمية فكانت دولتهم تشكل كياناً مستقلاً ذاتياً ضمن كيان الدولة العباسية وكان أنصارهم في الدولة الفاطمية والمنتشرون في دمشق وحلب ومصر وغيرها يشكلون المعارضة ضمن الدولة هذا إذا استثنينا دولة مصياف والقلاع الغربية لسوريا والمسماة اصطلاحاً قلاع الدعوة فكانت تابعة بشكل مباشر للعاصمة ""الموت"" في إيران. وفي هذا الجو المشحون بالأفكار والخناجر والسيوف التهديدات المتلاحقة كان الغزالي يقف منها موقف المنفعل في تياراتها جميعاً ولكي لا نعطي للغزالي صفة الانتهازي كما وصفه الدكتور غالب من خلال تناقضاته، نقول إن الغزالي أبسط ما يمكننا وصفه أنه كان يؤدي مهمة ما لصالح جهة من هذه الجهات وهو صادق لها في انتمائه وهو يتصرف كذلك بموجب التقية التي تبيح له التحرك بحرية وهو يضمن بموجب هذه التقية كل العداوات التي يمكن أن تصيبه ويتعرض إليها، فهو إذن في مأمن تجاه المخاطر، وهو يتحرك كيفما أراد دون خوف ولا وجل كما وصفه الدكتور تامر حيث بنى رأيه على الأزمة النفسية والصراع الذاتي الذي كان يعيشه في داخله ونحن لا ننكر أن الغزالي قد تعرض للأزمة ولكن ليس ذلك خوفاً من الخناجر لأنه باعتقادنا كان في مأمن منها فأزمته التي تعرض لها باعتقادنا كانت داخلية تتعلق بالوضع الذي وضع فيه الغزالي والمهمة الصعبة التي كان من الممكن أن يؤديها من هو أقل شأناً من الغزالي

فالغزالي ذو الثقافة العالية والمتنوعة كان يفترض أن يكون في مستوى رفيع جداً من الفلسفة والفكر والفقه وعلم الكلام وشتى الأصناف الفكرية السائدة في عصره كان من المفترض أن يكون ذا ذهن واضح صاف مستنير بنور المعرفة لا تشوبه الشوائب التي تعرض لها والتي أفقدته قيمة كبيرة في حياته السياسية والاجتماعية والفكرية فالتفكير الذي انعكس داخله كان سبباً في أزمته وكان الحل الطبيعي لها هو سلوكه طريق التصوف هذا الطريق الذي كان يناسب وضعه ويصحح بعض الزلات التي حصلت في مسيرة حياته المضطربة. ولو فتشنا عن حل مناسب لأزمة الغزالي نستطيع نحن مساعدته فيها لما وجدنا غير هذا الطريق الذي ربما يخلصه من أزمته النفسية.

وللذهبي أقوال مهمة ناقدة للغزالي: قلت ما نقمة عبد الغافر، على أبي حامد في الكيمياء فله أمثاله في غضون تواليفه، حتى قال ابن العربي: (شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأ فما استطاع، ومن معجم أبي علي الصيرفي، تأليف القاضي عياض قال: والشيخ أبو حامد، ذو الأنباء الشنيعة والتصانيف العظيمة، علا في طريقة التصوف، وتجرد لنصرة مذهبهم، وألف فيه تواليفه المشهورة، أخذ عليه فيها مواضع، وساءت به ظنون أمته، والله أعلم بسره، ونفذ أمر السلطان عندنا بالمغرب وفتوى الفقهاء باحتراقها والبعد عنها: فامتثل ذلك. مولده سنة خمسين وأربعمائه"".[١٣]

قلت: مازال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم والعالم باجتهاده، وكل منهم معذور مأجور، ومن عارض أو خرق الإجماع مأزور، وإلى الله ترجع الأمور.

ولأبي مظفر يوسف بن الجوزي، في كتاب رياض الإفهام في مناقب أهل البيت، قال: ذكر أبو حامد في كتابه سر العالمين وكشف ما في الدارين، فقال في حديث من كنت مولاه، أن عمر قال لعلي بخ بخ أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة، قال أبو حامد وهذا تسليم ورضى ثم بعد هذا غلب عليه الهوى حباً للرئاسة، وعقد البنود، وأمر الخلافة ونهبها فحملهم على الخلاف، فنبذوهُ وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، فبئس ما يشترون وسرد كثيراً من هذا الكلام الغسيل الذي تزعمه الإمامية وما أدري ما عذره في هذا، والظاهر أنه

رجع عنه وتبع الحق. فإن الرجل من بحور العلم والله أعلم. هذا إن لم يكن هذا وضع هذا، ففي هذا التأليف بلايا وقال في أوله: قرأه عليه محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية قال وتوسمت فيه الملك قلت: قد ألف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب التهافت وكشف عوارهم، ووافقهم في مواضع، ظناً منه أن ذلك حق أو موافق للملة، ولم يكن له علم بالآثار، ولا خبرة بالسنن النبوية العاصية على العقل، وحبب إليه إدمان النظر في كتاب رسائل إخوان الصفا، وهؤلاء عضال وجرب مرد وسم قتال ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء، وخيار المخلصين لتلف. فالحذار الحذار من هذه الكتب، واهربوا بدينكم من شبه الأوائل، وإلا وقعتم في الحيرة. فمن رام النجاة والفوز فليلزم العبودية وليد من الاستغاثة بالله وليبتهل إلى مولاه في الثبات على الإسلام، وأن يتوفى على إيمان الصحابة، وسادة التابعين، والله الموفق فيحسن قصد العالم فيغفر له وينجو إن شاء الله ""(١٤)

ونحن نفهم من كلام يوسف بن الجوزي اتهامه للغزالي بالتناقض كيف أنه كانت تستهويه مقالات الإمامية ولكنه تركها واتبع الحق كما يدعي وأنه هاجم الفلاسفة وتحدث بمقولاتهم وهذا ما كان يعيبه معظم الباحثين على الغزالي وعندما يرمونه بالتناقض فإن لديهم الدليل الدامغ على ذلك، ونحن نورد مثل هذه الانتقادات القديمة ومنها الحديثة والتي بعضها تجرح كثيراً بالغزالي ولكننا لا نرغب بذكرها كثيراً لحرصنا أن لا نضيع الجهد الذي بذله الغزالي في تنوع معلوماته وقدرته على هذا التنوع، ولكننا لا بد أن نذكر البعض مؤكدين هذا التنوع الذي نعتقد أنه ميزة من ميزات الغزالي.

قال أسعد الميهني: سمعت أبا حامد يقول هاجرت إلى أبي نصر الإسماعيلي بجرجان فأقمت إلى أن أخذت عنه التعليقة"".(١٥)

وذكر اليافعي اليماني زيارة الغزالي للإسكندرية مشككاً بحصولها أو بأن سببها الذهاب إلى المغرب فيقول: قلت هذه الزيارة في ذكر دخوله مصر والإسكندرية وقصده الركوب إلى ملك بلاد المغرب غير صحيحة فلم يذكر أبو حامد في كتابه المنقذ من الضلال سوى إقامته ببيت المقدس ودمشق ثم حج

ورجع إلى بلاده والعجب كيف يذكر أنه قصد الملك المذكور لأرب وهو من الملوك والمملكة هرب، فلقد كان له في بغداد الجاه الوسيع والمقام الرفيع فاحتال في الخروج عن ذلك وتعلل بأنه إلى الحج سالك لأداء ما عليه من فروض المناسك ثم عدل إلى الشام وأقام بها ما أقام وكذا علماء التاريخ الحفاظ الأكابر ومنهم الإمام الجليل أبو القاسم ابن عساكر لم يذكر هذه الزيارة التي تنافي رفع همته عن المقاصد الدنيوية لإعراضه عن الدنيا والخلق بالكلية"".(١٦)

والإمام أبو عبد الله المازري يوجه نقداً واضحاً للغزالي فيبدأ بكتاب الغزالي إحياء علوم الدين فيقول فيه: ومصنفه هذا الرجل يعني الغزالي وإن لم أكن قرأت كتابه فقد رأيت تلامذته وأصحابه فكل منهم يحكي لي نوعاً من حاله وطريقته فأتلوح بها من مذهبه وسيرته، ما قام لي مقام العيان فأنا اقتصر على ذكر حال الرجل وحال كتابه وذكر جمل من مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات، فإن كتابه متردد بين هذه الطرائق ولا يعدوها ثم أتبع ذلك بذكر حيل أهل مذهب على أهل مذهب آخر ثم أبين عن طريق الغرور واكشف عما دفن من حبال الباطن، ليحذر من الوقوع في حبالة صائدة ثم أثني على الغزالي في الكشف، وقال: هو أعرف بالفقه منه بأصوله، وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين فإنه صنف فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيها ولقد فطنت لسبب عدم استبحاره، وذلك أنه قرأ الفلسفة جراءة على المعاني، وتسهيلاً للهجوم على الحقائق، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها، وليس لها حكم شرعي ترعاه ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها، وعرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا، وهي إحدى وخمسون رسالة ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل فخرج ما بين العلمين وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وأحاديث يذكرها"".(١٧)

ذكرنا بعض الانتقادات التي آخرها للمازري الذي ذكر أن الغزالي الذي هاجم الفلاسفة كان ملازم القراءة لرسائل إخوان الصفا ولابن سينا وكان

أيضاً يحاول مثل كل الفلاسفة العرب المسلمين التوفيق بين أحكام الشريعة والفلسفة وهذه سمة مميزة للفلسفة الإسلامية التي يعتبر الغزالي من أركانها حتى لو أنه يستطيع الخروج من بحرها الزاخر الذي فاض على الفكر العربي الإسلامي وتفجر من جديد ينبوعاً ثراً يجمع بين الشريعة الإسلامية وبين الحكمة اليونانية.

أما من امتدح الغزالي فهم كثيرون قال عنه أبو العباس المرسي: أنا اشهد له بالصديقية العظمى. وقال عنه القطب اليافعي ونقلها عنه المناوي في طبقاته عن بعض العلماء الجامعين بين علم الظاهر والباطن، أنه قال: لو كان نبي بعد النبي لكان الغزالي[18] وكان الجويني أستاذ الغزالي يقول عن تلاميذه الثلاثة إذا ناظروا: التحقيق للخوافي، والحدسيات للغزالي والبيان للكيا"".[19]

وكتب كارادوفو يقول: لم يقم الغزالي مذهباً في علم الكلام بحصر المعنى وإنما أتى بما هو أعظم من هذا، وهو أنه أحدث روحاً وجدد ذهناً فهو قد طرد المناقشات غير المجدية، وابعد الفضول الدقيق والزهد العقلي، وأوجب تغلب روح الإيمان. أجل أصاب الفلسفة بهزيمة وأضعف شوكة العقل بيد أنه ظهر شيء لا آخر أعظم من ذلك على ما يحمل، ظهر الشعور الديني وما يقتضيه من بساطة وانشراح صدر وعطف شديد إلى روح الضعفاء القاتمة، وروح الشعب وقد تناءى الغزالي عن إبداع فلسفة جديدة، وازدرى علوم الفلاسفة كما هو الأحرى، وأصبح علم الدين، وليس عن غير شعور كبير بأثره ومقاصده، من تسمية كتابه التعليمي العظيم إحياء علوم الدين"".[20]

أما الدكتور جميل صليبا فيرى أن الغزالي كتب آراءه انعكاساً لحياته وحياة عصره فيقول:

""إن حياة الغزالي مفعمة بالغرائب قد تخللها كثير من العواطف والانقلابات، وهي تصور لنا بوضوح تطوره الفكري وترشدنا إلى تفهم نفسية هذا الرجل المصلح الكبير والمفكر العظيم""[21] ويؤكد الدكتور صليبا على أن فلسفته صورة عن حياته فيقول:

""ونستطيع أن نلخص القول في فلسفة الغزالي بأنها صورة حية عن حياته

الشخصية، وأنها بقدر ما أهلت البحث في حوادث هذا العالم، كانت تزداد تعمقاً ونفوذاً في ماهية الدين والذي لا يشك فيه أن الغزالي قد ارتفع عن مستوى الفلاسفة الذين قبله، الذين تمسكوا بالعقل، واعتبروا الدين من منتوجات الخيال أو من اختراع المشترعين. وعلى العكس من ذلك شرح الغزالي العقيدة الدينية بأنها كشف باطني وحقيقة روحية. ولا يمكن التردد في تفضيل محاولات الغزالي، للوصول إلى الحقيقة العليا، على مباحث الفلاسفة في عهده الذين اقتصروا على تكرار ما قبلهم"".[٢٢]

أما الأستاذ طه عبد الباقي سرور فقد قال: ""لقد أحدث الغزالي دوياً علمياً في جيله، وأحدث دوياً علمياً في الأجيال المتعاقبة، وتلك سمة الخلود، وطابع العقيدة والمشكلة الحقيقة ليس محورها الغزالي فحسب، بل محورها ومحركها الصراع بين مدرستين، والتباغض بين فكرتين، واختلفتا في المزاج والتأويل، كما اختلفتا في التعليم، والتفكير""[٢٣] ويؤكد الأستاذ سرور على أن الغزالي بموقفه من الفلسفة والباطنية والفقه خلق له أعداء كثيرين وكان أشهر أعدائه ابن رشد الذي تصدى له ودافع عن الفلسفة وقضاياها التي أتهم الغزالي بمغالطاته المنكره لحقائقها وكذلك ابن القيّم عادى الغزالي لموقفه وإسرافه في الصوفية.

أما الدكتور أحمد فؤاد الأهواني فيشير إلى التنوع الفكري عند الغزالي فيقول: ""وكان الغزالي إماماً صاحب مذهب في جميع النواحي، فهو إمام في الفقه وصاحب اتجاه في علم الكلام، وله موقف من الفلسفة يجعلنا نسلكه في زمرة الفلاسفة، وشيخ من شيوخ الصوفية ولو أنه لم يكن صاحب طريقة وأتباع ومريدين"".[٢٤]

أما الدكتور عبد الكريم العثمان في كتابه: ""سيرة الغزالي وآراء المتقدمين فيه فيقول: ""وعمد إلى الفلسفة فقتلها بحثاً وتنقيباً وخرج من دراستها بتآليف عدة وكتابه (مقاصد الفلاسفة) يعتبر من أحسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة آنذاك كما ينظر إلى كتابه (تهافت الفلاسفة) كحدث فكري فاصل في التاريخ ولم يكن شغفه بمعرفة مذاهب التعليمية أو الباطنية بأقل

قوة، لذلك عمد بعد دراستها إلى التأليف فيها شارحاً حقيقتها وراداً عليها. وكان في دراساته متطلعاً دائماً إلى يقين عقلي وهدوء نفسي، وقد وجد هذا في الصوفية فكرة وسلوكاً. ولم يكن بعد هذا كله مقصراً بالدراسات الفقهية، فقد ألف في الأصول، وفي الفقه الشافعي كتباً تعتبر حتى الآن من أمهات كتب هذا المذهب كالوجيز والبسيط والخلاصة"".(٢٥)

نجد أن الدكتور عثمان هنا يؤكد على أن الغزالي كتب عن الباطنية وعن الفلسفة وعن الفقه وعن التصوف بعد أن حصل على ثقافة عالية في هذه الأصناف التي كتب فيها وهذا سبب براعته وربما كان هذا سبباً في اتهام الناس له على أنه كان يمالئهم وهو يخاصم ولكن الدكتور عثمان لم يشر لذلك وإنما كان كتابه يركز على أن فكر الغزالي كان صورة عن حياته وصراعه النفسي الذي عاشه متنقلاً متبدلاً بين المذاهب والعقائد وبين البلدان والتنقل أيضاً جزء من الثقافة التي كان الغزالي يطلبها ويتقصدها في حياته، وربما كانت حياة التنقل هذه تنسجم مع تعدديته الفكرية وتنوعه الثقافي الذي كان سمة بارزة من سمات الغزالي التي ركز عليها معظم الباحثين.

أما الدكتور عز الدين إسماعيل الذي كتب عن الغزالي في كتابه الذي اشترك فيه مع مجموعة من الباحثين وهو ""أبو حامد الغزالي"" يقول الدكتور إسماعيل: والذي يقلب ملف تاريخ هذه الأمة لابد أن تقع عيناه على الصفحات المجيدة التي قام بكتابتها الكندي فيلسوف العرب، وابن سينا شيخ الأطباء والفلاسفة، وابن رشد الشارح الأكبر، وابن خلدون أول فلاسفة التاريخ ثم على رأس هذه الكوكبة المضيئة من الفلاسفة والعلماء الإمام الغزالي واحداً من أعظم علماء الدين في الإسلام. وتاريخ الفكر الإسلامي لم يحظ بمؤلف عالم كالغزالي الذي بلغ مجموع ما ألفه تسعة وستين كتاباً بالتمام والكمال رغم أن الكتب التي تعزى إليه، وهي بين المنحول والمشكوك فيه قد بلغت: ٤٥٧ كتاباً"".(٢٦)

أما الدكتور أحمد الشرباصي الذي كتب عن الغزالي فيقول: ""من حق الغزالي أن يكتب عنه الكثير من الكتب لا كتاب واحد، فهو علم من أعلام

العرب والإسلام، وعلم من أعلام الفقه والتصوف، وعلم من أعلام الفكر الإنساني بشتى نواحيه ومراجعه، وهو من الخالدين الصالحين بسيرتهم وتراثهم لأن يمدوا العقول المتدبرة كل حين بمدد جديد يصلح لحديث جديد""[٢٧] ويتحدث الدكتور الشرياصي عن تنوع ثقافة الغزالي فيقول: ""ومن الأسباب أن حياة الغزالي الفكرية والروحية قد كثرت فيها التموجات والاتجاهات والتنقلات والمراحل: فمن ذهن ناشئ إلى رغبة في العلم والمعرفة، إلى تطلع للتدريس والتعليم ونشر الدين، وإلى طموح لمناصب الحياة وجاه الدنيا، إلى تأمل ونقد، إلى شك وحيرة، إلى تجارب عقلية وروحية قاسية، إلى استقرار عند شاطئ التصوف"".[٢٨]

تعمدنا أن نورد أكثر الآراء التي تناولت الغزالي بالدراسة والنقد منها من هاجم الغزالي منذ القديم نتيجة مواقفه المذهبية والفلسفية والسياسية والفقهية والكلامية ومنها ما امتدح الغزالي لهذه المواقف وكان يرضيه متعصباً للغزالي ونهجه الذي كان له أثره في عصره وفيما بعد وظل الغزالي علماً تقرأ كتبه وتسمع مواعظه وتناقش آراؤه وكما كان الغزالي متنوعاً معقداً كذلك كانت الدراسات التي تناولته تشهد هذا التنوع والتعدد لأن كل دراسة يجب أن تكون صورة أولية عن الكاتب ومن ثم تأتي الانتقادات والاجتهادات الأخرى التي تحاول أن تقرأ قراءة أخرى، فالدراسات إما أن تكون سطحية لا تنفذ إلى أعماق الحقيقة فهي دراسات بسيطة وقد تكون عاجزة عن الإفهام والغزالي الذي كان لغزاً في حياته ولغزاً في تاريخه وفكره وعقائده التي ربما اعتقد البعض أنه تقلب فيها كثيراً حتى استقر به المقام في النهاية إلى التصوف ربما كان هذا صحيحاً إلى حد ما، إلا أن البعض انتبه إلى حقيقة ربما كانت تغيب عن الكثيرين وهي أن للغزالي أكثر من صورة فكرية يعرضها وهو مؤمن إيماناً جازماً أن كل صورة من هذه الصور لها ناسها ولها وقتها وهو بهذا يعتبر بحق مجدداً في الفكر وفي الفلسفة وفي الدين، فالغزالي استطاع من خلال كسبه الناس وخلق رصيد اجتماعي حوله، وربما استطاع أن يكون تياراً متشابكاً متوازناً من خلال التنوع والتعدد كنا تعمقنا أحياناً بالمدارس الحديثة

الفلسفية منها وغير الفلسفية ودرسنا فكرة الشك الذي كان عند الغزالي شكاً منهجياً يشبه شك ديكارت الحديث لأن الغزالي الذي درس الشك اليوناني وعرف مدرسة الشك اليونانية القائمة على أساس نفي الحقيقة واستحالة وجودها رأى أن الشك لا يمكن أن يستمر شكاً كاملاً إذا لم يكن اليقين فيما بعد نتيجة له وكان الغزالي يدرك أن اليقين يحصل نتيجة للإلهام الإلهي الذي يقدم لنا المعرفة الحدسية المباشرة التي يطلع بموجبها الإنسان على الحقائق وإن كان ديكارت لا ينكر الإلهام الإلهي إلا أنه وضع قواعد المنهج هذه القواعد تعتمد على القدرة العقلية التحليلية التي ترتب وتركب وتحلل لكي تصل إلى الحقيقة الدامغة وإن كان العقل عند ديكارت رهين الأمر الإلهي وهبته للإنسان إلا أنه لابد من عمله لاكتشاف الحقائق، أما فلسفة التناقض الحديثة والتي كان مبدأها في البداية الشك لأن الحقيقة بحسب الفكر الفلسفي القديم لا يمكن المساومة عليها فهي إما أن تكون أو لا تكون بينما يعتبر الشكاك أن الحقيقة هي الحالة الراهنة التي تفقد قيمتها أمام الحقائق الأخرى، والغزالي الذي نوع في الحقيقة وعدد فيها يمكننا القول أنه كان ذا تأثير في الفلسفة الجدلية الحديثة القائمة على أساس الحقيقة، ونقيضها والإثبات النهائي من خلال الشيء ونقيضه فالحد الثالث الذي يستقر عليه الجدل هو الحقيقة التي يمكن أن تنعت بالثابتة مع العلم أن الفلسفة الحديثة قالت بالتغيير والتبدل على مستوى الحقائق أيضاً وربما لم نصل ولن نصل أبداً إلى الثبات وقد بدأت الفلسفة الجدلية منذ هيغل وهي تحاول أن توجد حقائق متعددة متغيرة متبدلة غير ثابتة. فهل يعني أننا ربما نصل إلى الشك من جديد في صحة الحقائق؟

كتبت البروفيسورة أنيماري شيمل في كتابها ""الشمس المنتصرة"" وهو دراسة لآثار الشاعر الإسلامي الكبير ""جلالا الدين الرومي"" في مجال الصراع الذي كان قائماً في عصر الغزالي وقدمت رأياً ليس بالجديد وهو أن الغزالي هاجم الإسماعيلية الناشطة في زمانه بدافع حرصه على الاعتدال الديني فتقول في ذلك: ""في القرن الخامس الهجري خشي الفقهاء كالغزالي من النتائج

السياسية والروحية للنظريات الإسماعيلية، فحاربوها بلا هوادة بالقلم والسيف، يضاف إلى ذلك أن العامة كانوا تواقين إلى اتصال حميمي بالحق (سبحانه) تعذر عليهم أن يظفروا به في ظاهر الدين: وضع الفقهاء والمتكلمون كل حركة للجسد والنفس في إطار ضيق مما عاق التحليق الحر للروح في كثير من الأحيان، وهذا ما دعا الناس من طبقات المجتمع المختلفة إلى أن يطلبوا نوعاً من التنفيس لمشاعرهم في صور أكثر عاطفية من صور الدين، ومثل هذه الصور قدمتها الصوفية التي أخذت تنمو شيئاً فشيئاً""[٢٩] وتقول الدكتورة شيمل: ""وفي هذه الأثناء قدم التصوف المعتدل عدداً من الكتيبات شرح فيها التصوف وفقاً لمبادئ الشرع (كما هي حال السراج (المتوفى ٣٧٨هـ ٩٨٨م) والمكي (المتوفى سنة ٣٧٦هـ/ ٩٨٦م) والكلاباذي (٩٨٨/٤٦٥) ثم الهجويري في الهند (١٠٧٢/٤٦٥) وابتدع الغزالي الطوسي (١١١١/٥٠٥) معاصر السنائي البحث الشامل للفكر الإسلامي المتشرب بتصوف معتدل في مؤلفه (إحياء علوم الدين) الكتاب الذي لا يفقد أهميته البالغة بشأن الورع الإسلامي إلى يومنا هذا""[٣٠]

ولكن الدكتورة شيمل ترى في كتابها هذا أن مولانا جلال الدين الرومي كان كثير التأثر بالغزالي. ويبدو لنا أن الدكتورة شيمل عزفت على أوتار التصوف المعتدل والجامح، وهذا الرأي لكثرة أنصاره أصبح رأياً تقليدياً اعتبر المتصوفة قسمين قسم معتدل على رأس قائمتهم الغزالي وقسم جامح وهم قلة بين المتصوفة ويمثلهم الحلاج وأبو يزيد البسطامي وغيره، وهذا الرأي يجعل القسم المعتدل بموازاة الفقه مع بعض الفوارق البسيطة وعلينا أن لا نسميه تصوفاً إذا كانت التسمية صحيحة وكان أصحاب هذا الرأي قد ألغوا النقاط المشتركة بين المتصوفة والتي بموجبها دعي التصوف تصوفاً وتميز بذلك عن الزهد أولاً وعن الفقه ثانياً، وعلينا أن نشدد قليلاً لنحصل على نتائج سليمة في بحثنا فهل نسمي المتصوف صوفياً إذا لم يقل بالعشق الإلهي والخمرة الإلهية وبالقرب والبعد والاتحاد والتجلي وغير ذلك وحتى وحدة الوجود أليست من العلامات المشتركة أنكرها البعض علانية وقالوا سراً وكان الغزالي منهم

وكم أوردنا من شواهد على اعتقاد الغزالي بوحدة الوجود وباشتراكه بكل العلامات المشتركة مع غيره ولقد اعجبني رأي الدكتور عبد الأمير الأعسم بقوله: ""حتى إذا بلغ الغزالي أوج ذروته في النجاح نظر من حوله ليرى العلماء قد تعلقوا بالحياة الوديعة الخافتة، وقناعتهم بميت الكتب وأجوف الألفاظ فكانت من بعد حركته الفكرية عملية شاقة في تجديد الأصول والفقه وعلم الكلام، ثم الفلسفة، فالتصوف. لقد انهمك الغزالي في البحث والاستقصاء حتى وهو غارق في تدريس طلابه بالنظامية في بغداد فكان أعظم ما قام به، أنه درس المذاهب الفلسفية المختلفة، فكان كتابه (مقاصد الفلاسفة) الذي استطاع أن يورد فيه لباب الفلسفة المشائية، وعاد ونقضه بكتاب (تهافت الفلاسفة) ليظهر في شموخ رجلاً دافع عن الدين ضد آفة الفلسفة""[٣١] ويبدو الدكتور الأعسم قد فهم أن الغزالي مصاب بالحرج الدائم نتيجة تصميمه على أمر وفعل أمر آخر فهو درس الفلسفة واستخرج كتاباً فيها يشرح المدرسة المشائية الأرسطية ولكنه مالبث أن انقلب عليها وهاجمها هجوماً مراً والدكتور الأعسم لا يربط بين هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وهجومه على الباطنية لاعتقاد الغزالي أن الباطنية والفلاسفة يرجعون لأصل فكري واحد هو الفلسفة التوفيقية بين الدين والحكمة وإن كان الفلاسفة قد عمموا الدين في الفلسفة فإن الباطنية قد عمموا الفلسفة في الدين والنتيجة واحدة والكثيرون يعيدونها إلى أصل واحد هو الخالق الواحد.

ويعبر الدكتور الأعسم عن حيرة الغزالي قبل عمله وارتباكه عندما هاجم الباطنية وكأنه فعل ذلك كما ذكر الدكتور عارف تامر بدون إرادة وأنه كان ينفذ أوامر أهل السلطة وأولياء النعمة الذين منحوه الجاه والمال والسلطان وردوه عن العوز والفقر وهو الذي لا يريد أن يعود إلى الوراء في هذه المسألة وليس علينا إلا أن نقتنع بأن الغزالي يقوم بعمله هذا وهو مرغم ذاعن لغيره ربما كان ذلك صحيحاً فهو قد دخل في ذمة التاريخ الذي لم يوضح هذه المسألة فمسائل كثيرة لم يوضحها التاريخ وتركها للاستنتاجات والتوقعات التي تصوب نحو الحقيقة التاريخية المتعثرة في الظهور وليس غريباً أن يستطيع

الإنسان يوماً من الأيام كشف هذه الحقائق التي مازالت تعاني من التحليل والتركيب والتقريب والتبعيد فيها وقد لا نصل إلى نتيجة ملموسة فيها.

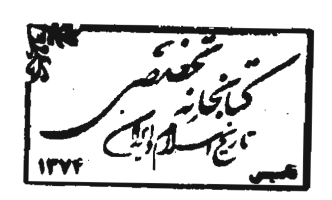
يقول الدكتور الأعسم: ""ولقد كان الغزالي في بغداد، متحيراً بين الشهرة، التي كان يرتع فيها، وبين النداء الباطني الملح الذي صار يدعوه إلى تحطيم كل الأسباب، وينغص عليه حياته فقد بدا يهدم ما بناه السابقون في الفلسفة بالذات، خصوصاً وقد خط له أن ينقض معاصريه من أهل التعليم أو الباطنية الذين استفحل أمرهم السياسي، وقويت شكيمتهم وثاروا يمدون أيديهم بالخناجر الملطخة بالسم إلى قلب كل من لا يناصرهم. ولقد كان أثر اغتيال نظام الملك (٤٨٥هـ /١٠٩١م) من قبل أحدهم عميقاً في نفس الغزالي حتى إذا توفي المقتدي في ٤٨٧هـ في غموض بعد فصده (ولعلها مؤامرة باطنية أيضاً) جاء المستظهر بالله، فطلب من الغزالي أن يحارب الباطنية في أفكارهم فكان للغزالي مع الباطنية جولات فكرية في أكثر من واحد من كتبه، وألف ضدهم خاصة كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية بعدئذ رأى الغزالي بما لا يقبل الشك قد أصبح مهدداً بالخطر المحدق به من كل جانب. فالباطنية يترصدونه، ولن يعفوه مما سطره في المستظهري إلى جانب باعث داخلي مستبطن فيه إلى محاربته الباطنية، وتكليف المستظهر إياه، فقد ألم به قلق ظهر أثره جلياً واضحاً في سلوكه فيما بعد""[٢٢] ولكن الدكتور الأعسم لم يذكر لنا ما هو الباعث الداخلي المستبطن في داخل الغزالي وكان سبب شقائه وخوفه، هل يريد القول عنه كما قال البعض متهماً الغزالي بالإزدواجية بين السلطة العباسية السلجوقية وبين الباطنية؟

أم أن الغزالي كان صادقاً في انتمائه وخدمته للسلطة العباسية والسلجوقية وهو كان يتحرق خوفاً ورعباً على نفسه من الباطنية التي قتلت أولياء نعمته وربما اشتركت في مؤامرة قتل الآخرين، حتى الاشتراك بمؤامرة ما القصد منها القتل كان الغزالي على ما يبدو مرعوباً منها حسب تحليل الدكتور الأعسم.

لا ندري إذا أردنا أن نكتفي بهذا القدر من دراستنا المتواضعة هذه هل

نكون قد وفينا الغرض التي تتطلبه مثل هذه الدراسات فبتقديري أنني لم اقصر في معلومة كنت أوردها وأتعمد الدقة في إيرادها مهما كان الأمر لاعتقادي أن وضوحها بهذا الشكل يعطي البحث قيمة توثيقية جديدة كنا حريصين عليها ومن يفتش عن أمر يصل إليه أو فليقلع عن التفتيش فقد لا يكون أهلاً لذلك فالعلم إذا لم يقع فيه الاختيار كان كلاماً مجرداً يفقد معناه ونحن لا نريد أن نرتاح ليتعب القارئ فمهمتنا أن نزيد تعبنا لأننا كلما زدناه ارتاح القارئ في قراءته وحصل على معلومات صحيحة وبينة لا نريد لنا علواً في الأرض، وليس لنا إلا ما قدر الله لنا ومنحنا حسن الأداء فهو مجيب معين ونحن نطلب منه العون ونرجوه السماح.

أحمد زهرة



هوامش الفصل السادس
الغزالي مراجعة عامة ونقد

١. الغزالي: بين الفلسفة والدين د. عارف تامر – دار رياض الريس – لندن ص ٤٥- ٤٦.
٢. م. س – ص٤٦.
٣. م .س – ص٤٦.
٤. م .س – ص ٤٨- ٤٩.
٥. م .س – ص ٧٣ –٧٤.
٦. تاريخ الشعوب الإسلامية كارل بروكان.
٧. تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوربان – ترجمة \ نصير مروة – الإمام موسى الصدر، حسن قبيسي- الأمير عارف تامر – منشورات عويدات – بيروت – ١٩٦٦- ص٢٧٥.
٨. م . س – ص ٢٨٠.
٩. الغزالي: د. مصطفى غالب – د\ار مكتبة الهلال – بيروت ١٩٧٩ – ص ١٣ (المقدمة)
١٠. م. س – ص ١٤- ١٥.
١١. م. س – ص ١٥.
١٢. الغزالي: د عارف تامر – ص ١٠١ –١٠٢.
١٣. نقلاً عن أبو حامد الغزالي: فريد جحا - دار طلاس ١٩٨٦ – ص٣٤٣ –٣٤٤.
١٤. م .س – ص ٣٤٤- ٣٤٥.
١٥. م .س – ص ٣٥٢- ٣٥٣.
١٦. م .س – ص ٣٦٥- ٣٦٦.
١٧. م .س – ص ٤١٦- ٤١٧.
١٨. م .س – ص ٤٤٢.

١٩. م .س – ص ٤٤٥.

٢٠. م .س – ص ٤٩٦ عن كارادي فو. الغزالي ترجمة عادل زعيتر – ص ٦٠ – ٧٩.

٢١. المنقذ من الضلال: تحيق د. جميل صليبا ص(د –ز) المقدمة مطبعة ابن زيدون – دمشق ١٩٣٤.

٢٢. م .س – (ص خ – ذ المقدمة).

٢٣. الغزالي طه عبد الباقي سرور – دار المعارف- القاهرة ١٩٤٥ – ص ١٢٢.

٢٤. سيرة الغزالي وآراء المتقدمين فيه: د. عبد الكريم عثمان المقدمة ص ٥ من تقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٥- ٦ - دار الفكر – دمشق ١٩٦١.

٢٥. م س – ص ١١- ١٢.

٢٦. أبو حامد الغزالي: د. عز الدين إسماعيل – ص١٤- ١٥ – من سلسلة نوابغ الفكر- دار الغرب بيروت ١٩٣٤.

٢٧. الغزالي: د. أحمد الشرباصي – دار الجيل – بيروت ١٩٧٥.

٢٨. م .س – ص٥.

٢٩. الشمس المنتصرة: البوفيسورة أنيماري شيمل: ترجمة عيسى علي العاكوب - مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلام – طهران ١٩٥٠ – ص٤٣.

٣٠. م .س – ص٤١.

٣١. الفيلسوف الغزالي – ص ٣٨.

٣٢. م .س – ص٣٨- ٣٩.

الفهرس

